FICHTE

El absoluto y la libertad

Guido Frilli

Lectulandia

La filosofía de Johann Gottlieb Fichte
(1762-1814)
es, en palabras de su autor, «El primer sistema de libertad». Así como la Revolución Francesa rompe las cadenas externas del hombre, la doctrina de la ciencia de Fichte rompe las internas: la libertad del yo es colocada por Fichte en el origen de todo conocimiento y de todos los deberes. Este libro pretende ofrecer, en un lenguaje accesible, una introducción a la lectura de uno de los filósofos más fascinantes y complejos de la historia del pensamiento. Cada capítulo afronta, desde un punto de vista diferente, la gran paradoja de una libertad que debe ser, al mismo tiempo, un impulso dentro de cada uno y un principio absoluto y universal, que siempre se impone a todos.

Guido Frilli

Fichte

El absoluto y la libertad

Descubrir la filosofía - 55

ePub r1.0

Titivillus 19.02.2021

Título original: *Fichte, e la libertà*
L'assoluto
Guido Frilli, 2016
Traducción: Roger Renau
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Fichte

Prefacio. Fichte, el idealismo y nosotros
- Vida, obras y contexto histórico
  - Los jóvenes preceptores en la Alemania de Fichte
  - La disputa sobre el ateísmo y la sociedad alemana ante la Revolución francesa
  - La fundación de la Universidad de Berlín y la Prusia después de la derrota en Jena

La filosofía como la ciencia de las ciencias: ¿por qué buscar un principio absoluto del saber?
- El alquimista filosófico
- La filosofía del Absoluto
- La filosofía como ciencia evidente
- La exigencia de un fundamento absoluto sobre las ciencias particulares
  - La filosofía como saber científico
- La unidad del saber y la unidad del hombre

El Yo absoluto como acción espontánea
- El Yo como evidente principio del saber
  - Debate sobre la cosa en sí kantiana
  - Descartes y Fichte: el Yo empírico y el Yo puro
- La oposición interna del Yo puro
- La síntesis cuantitativa entre Yo y No-Yo

Inteligencia y voluntad. Los principios del conocimiento y de la acción
- El Yo puro como principio constitutivo de la experiencia: toda pasividad se basa en una actividad originaria

El fundamento del saber teórico
- La tensión entre el Yo y el Romanticismo
  - La subjetividad trascendental y las categorías de Kant y Fichte
- La moral como principio último de la experiencia

La intuición entre la percepción y la imaginación: un problema
La unidad de la inteligencia y la voluntad
La libertad infinita del hombre: una imagen nueva de la experiencia
Jacobi y el nihilismo

¿Cómo podemos hablar del Absoluto? El desarrollo de la Doctrina de la ciencia
La intuición intelectual
El conocimiento intuitivo de las esencias
El Absoluto y el conocimiento-imagen
Las principales exposiciones de la Doctrina de la ciencia
La representación, la vida y el concepto

La ética y la filosofía de la religión
La misión del erudito
La sensibilidad y la autonomía de la voluntad
La teoría de los impulsos
La tensión entre el Yo y el Romanticismo
Dios como orden moral del mundo. ¿Fichte, ateo?
La crítica al concepto de revelación
La vida bienaventurada

El derecho natural en la época del pecado. Teoría política y actualidad histórica
La finalidad política de la razón
Moral y derecho
El derecho natural y la fundación del Estado
El derecho natural de los antiguos y de los modernos
El Estado fichteano
Fichte y la filosofía de la historia
La prevalencia de la política de fuerza y los Discursos a la nación alemana

Epílogo. ¿Cuál es el legado de Fichte?

APÉNDICES
Obras principales
Cronología

Notas

Excepto la vida, no existe nada con un valor y un significado absoluto. Cualquier otro pensamiento, poesía o conocimiento tiene valor solo en cuya medida se refiere a lo que está vivo, procede de aquello que está vivo y tiende a volver a confluir hacia él.

J. G. Fichte, *Informe claro como el sol* (1801)

Johannn Gottlieb Fichte. Grabado de Johann Friedrich Jugel de un dibujo de Heinrich Anton Däling (1808). Deutsche Fotothek, Dresden.

Prefacio.
Fichte, el idealismo y nosotros

Con motivo de la muerte de Fichte, la escritora Rahel Varnhagen, anfitriona del principal salón literario de Berlín, dijo de forma contundente: «Alemania ha cerrado su único ojo». Desde entonces ya han pasado doscientos años y el ojo de Fichte no solo parece cerrado, sino ciego. Su trabajo no encaja con la cultura filosófica del mundo contemporáneo, el estudio de su obra se considera farragoso y lejos de los ideales histórico-políticos fruto de su pensamiento. Leer las obras de Fichte es como contemplar una galaxia lejana en el espacio: observamos la riqueza de las conexiones, la increíble vitalidad de los argumentos, la grandeza del conjunto; sin embargo, no podemos escuchar su significado, nos parecen ajenas, fuera de cualquier órbita de pensamiento.

Podríamos tener la impresión de que la distancia entre Fichte y nosotros es la misma que existe entre la razón y el error, o mejor dicho, entre la madurez y la inmadurez; que nuestra mirada desorientada hacia los textos de Fichte en realidad es la misma con la que un adulto, consciente de sus limitaciones y de su responsabilidad, dialoga con un adolescente idealista, impetuoso e ingenuo. Si tenemos en cuenta el adjetivo «idealista», nos podremos acercar a Fichte y a los otros clásicos del idealismo alemán despojándoles desde el inicio de cualquier autoridad o credibilidad filosófica.

De entre todos los idealistas. Fichte es quien está más comprometido con esta labor de adolescente, vanagloriosa y un poco ridícula: convertir la razón humana en Absoluto, convertirla en el centro y en el origen de todos los valores, y en el poder para juzgar y dirigir cualquier acción. Hoy en día sonreímos ante tal pretensión con un cierto paternalismo, pero también con seriedad. Creemos saber más de las cosas que en cualquier otra época, y así es

con la de Fichte, puesto que el fanatismo permanecía oculto y a la espera de imponer el Absoluto en todas partes. Como amantes del buen conocimiento, dejamos a un lado cualquier esfuerzo por comprender. Lo que no entendemos de Fichte lo atribuimos a la inmadurez de su proyecto filosófico.

Este volumen quiere ser una presentación de Fichte e intentar ver modestamente las verdades de la conciencia histórica que residen en el paternalismo hacia las épocas anteriores y sus ilusiones. El punto de partida es la pregunta que el gran filósofo alemán del siglo xx Theodor Adorno escribe en sus *Tres estudios sobre Hegel* y que, en nuestro caso, podríamos reformular así: ¿y si Fichte tuviera razón? ¿Y si estuviésemos desorientados, no por causa de una inmadurez en Fichte, sino por nuestra época con sus banales verdades? Estamos seguros de que todos los intentos para encontrar una dimensión absoluta en el ser humano son insensatos y dañinos por igual; entonces, ¿cómo podemos encontrar respuestas? ¿De verdad pensamos que Fichte tenía en cuenta las objeciones escépticas de la filosofía de los siglos xix y xx hacia el idealismo alemán? ¿O incluso que aprovecharíamos la superioridad histórica que nos ofrece el paso del tiempo para juzgar sin más lo que pervive o no del pensamiento fichteano?

La conclusión es que nada puede remplazar un estudio serio, profundo y privado de prejuicios de un gran pensador como Fichte. La seriedad del estudio es sobre todo la disposición a aprender *ex novo*, a poner sobre la mesa todas las certezas que hemos heredado de nuestra época. A pesar de que al final no compartamos algunas de sus conclusiones, habremos podido seguir el recorrido de una mente excepcional que trató los problemas fundamentales del pensamiento.

Este libro no puede ni siquiera ofrecer el inicio de semejante estudio. Por ello, nos limitaremos a introducir algunos temas del pensamiento fichteano e intentaremos esclarecer las causas con un lenguaje no especializado. Hemos intentado mantener un hilo coherente a lo largo de los capítulos teniendo en cuenta los diferentes temas y sus perspectivas. *El hilo conductor* es justamente

la aceptación de una filosofía del Absoluto y, en especial, de una filosofía idealista como la de Fichte.

Veamos un momento este último concepto. ¿Qué es el idealismo? Se trata del concepto filosófico por el cual lo que tiene realidad, significado y valor es la razón y lo que produce, es decir, las ideas. Para los idealistas, solo la razón es capaz de *gobernarse a sí misma*, de desarrollarse a partir de ella misma. Solo la razón es absoluta, es decir, etimológicamente *absoluta*, libre de cualquier causa anterior y condicionamiento exterior, ya que es la única actividad que puede ser causa, objetivo y juicio al mismo tiempo.

En términos generales, podemos decir que lo que buscamos en la acción y en el conocimiento es la realidad. Lo que permanece y se adapta se mantiene fijo y acepta que podamos medir el valor de lo que cambia. No obstante, nada en el mundo permanece inalterable. Fichte, discípulo de Kant, se opone con beligerancia a la metafísica de la objetividad, a la «doctrina» de querer basar nuestra forma de vivir en la realidad y en sus valores externos, también en Dios: la realidad exterior no es más que un acercamiento de las apariencias. Las apariencias, sin embargo, aparecen *a algunas personas*. Son experiencias de un sujeto que busca un sentido, que quiere fundamentar un proyecto de acción coherente en el mundo. Lograr un proyecto de vida, y hacerlo de forma coherente, no es algo que el sujeto pueda obtener en las apariencias, sino que se trata de una actividad que desarrollamos a partir de nosotros mismos. Es cierto que podemos no ser conscientes de ello, que a menudo creemos que nos regulamos en función de las cosas a las cuales nos enfrentamos. Pero las cosas no producen las ideas que nos guían en la acción: ideas como la coherencia, la justicia, la reciprocidad, la independencia. Las ideas son fruto de la razón y por eso la razón es la fuente principal de la actividad subjetiva que da valor al mundo. Las ideas son más reales que las cosas, son los ladrillos del mundo interior que compartimos con otros seres inteligentes, porque son universales y necesarias. En cambio, las experiencias sensibles son específicas y privadas. Para Fichte, la verdadera libertad no es el poder de elegir arbitrariamente las cosas que encontramos, sino elegir según la razón, es decir, guiándonos por las ideas que la

razón produce sola, *lo Absoluto es la libertad*, porque no es más que la producción autónoma de la razón[1].

Si bien es cierto que podríamos dudar de que la razón sea capaz de autoafirmarse, no existe ningún otro motivo para no concederle al menos el mérito de intentarlo: lo que la razón quiere construir es un mundo monocolor y despótico, puramente lógico, pero en el cual todos podamos ejercer nuestra libertad. La razón idealista no es ni prepotente ni exclusiva porque es patrimonio universal de la humanidad y vive del enfrentamiento entre las diferencias.

El lector de Fichte deberá juzgar si un simple proyecto de educación universal de la humanidad para la razón, defendido por Fichte, puede ser una respuesta real a los conflictos y al sufrimiento de nuestro tiempo. En mi opinión, pocos filósofos nos ofrecen unos instrumentos tan buenos contra la mísera idea de que cada uno tiene su propia razón, incomparable con la de los demás. Con esta idea solo decimos que la razón no existe en realidad y que la mejor opinión es la del más fuerte.

Vida, obras y contexto histórico

Johann Gottlieb Fichte nace el 19 de mayo de 1762 en Rammenau, en Lusacia, una región de Sajonia en la frontera con la República Checa. Es el mayor de los ocho hijos de Christian, un tejedor. Al viajar por la tierra natal de Fichte, se observan sobre todo las grandes minas de lignito excavadas durante la segunda mitad del siglo XX en la República Democrática Alemana, muchas de las cuales han sido transformadas en lagos artificiales. En cambio, en el siglo XVIII, Lusacia era un territorio agrícola con pueblos repartidos con sus típicas casas de madera y estaba bajo el control feudal del Ducado de Sajonia. Al año siguiente de la muerte de Fichte y a raíz del Congreso de Viena (1815), Lusacia formó parte del Reino de Prusia.

La familia de Fichte es pobre y dependiente jurídicamente, en bienes y en actividad, de los barones propietarios del lugar. A Fichte le encargan tareas de pastoreo, no va a la escuela y con ocho años todavía no sabe ni leer ni escribir. Pero un golpe de suerte cambiará su vida. Un barón llamado Ernest Haubold von Miltitz, primo del propietario del feudo, se asombra al ver como un niño analfabeto puede repetir a la perfección la prédica dominical del capellán. Von Miltitz se ofrece a pagarle los estudios del colegio y lo toma bajo su protección al ver los magníficos resultados que Fichte obtiene. Gracias a la ayuda económica del barón, Fichte se inscribe en 1774 en el Colegio de Schulpforta. Se trataba de un colegio cuya tendencia educativa respondía a una significativa y reciente reforma pedagógica que difería de los estudios religiosos tradicionales, pero mantenía el estudio de las lenguas antiguas y modernas, las matemáticas, la retórica, la historia y la filosofía.

Una vez más con la ayuda del barón, en 1780 Fichte ingresa en la facultad de teología de la Universidad de Jena y también recibirá clases de lógica, dogmática y de derecho en Leipzig y en Wittemberg. La muerte de su protector le obliga a abandonar los estudios: de 1785 a 1792, Fichte se gana la vida como preceptor

privado en varias ciudades, pero sobre todo en Zúrich (donde conocerá a su mujer, Marie Johanne Rahn). Su vida da un salto intelectual en 1790, con 28 años: para poder dar unas clases privadas sobre Kant, Fichte estudia por primera vez el sistema crítico kantiano y en especial queda asombrado por la *Crítica de la razón práctica*.

Fruto de este estudio, en 1791 escribe el *Ensayo de una crítica a toda revelación*. Fichte decide ir a pie hasta Königsberg para llevar una copia de su obra a Kant: el encuentro con un hombre mayor encerrado en sus rigidísimas costumbres y frío es un poco decepcionante para un joven e impetuoso filósofo. Sin embargo, el manuscrito gusta a Kant, que decide publicarlo de forma anónima en 1792 de la mano de su editor.

El ensayo logra un gran éxito, sobre todo porque al principio se cree que es obra de Kant; cuando este desvela la auténtica paternidad del libro, Fichte logra una gran popularidad dentro del panorama filosófico alemán y se le considera inmediatamente una gran autoridad en Kant. Con la reseña del *Enesidemo* de Schulze que aparece en 1793, Fichte toma partido en el vivo debate ya célebre sobre la noción kantiana del noúmeno. Decide echar una mano a Kant, sin embargo, lo que hace es negar la existencia de las realidades o «cosa en sí» y solo afirma el valor *práctico* del noúmeno. La reacción de desaprobación de Kant convence a Fichte de que la filosofía kantiana está incompleta: debe refundarse y reducirse a partir de un único principio verdadero e incondicional. Y es con este objetivo que Fichte inicia la elaboración del sistema de la Doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre* en alemán), que expone por primera vez en Zúrich a principios de 1794, en casa del pastor Johann Raspar Lavater.

Los jóvenes preceptores en la Alemania de Fichte

Al igual que muchos otros jóvenes estudiantes de esa época, tras los estudios Fichte debe mantenerse trabajando de preceptor privado para familias aristocráticas. Eran muy pocos los jóvenes

que disponían de un apoyo económico proveniente de la familia o de algún noble. A menudo, como de ocurrió a Hegel, se daba el caso de que sus familias, aunque fuesen acomodadas, no les daban dinero, ya que las ideas tradicionales sobre política y religión de los padres eran totalmente opuestas. Como eran legión los jóvenes preceptores que buscaban trabajo, muchos de ellos tenían que marcharse a ciudades lejanas o incluso al extranjero, y les resultaba muy difícil mantener el contacto con el mundo científico, conseguir libros y revistas o ir a las bibliotecas. En resumen, seguir con los estudios. Muchos de los jóvenes maestros, incluyendo a Fichte, se veían obligados a estudiar por la noche o durante el tiempo libre, lo que derivaba en problemas de salud. Fichte sufrirá durante toda su vida problemas de vista y en las manos, motivo por el que se habría puesto enfermo a los 45 años.

Gracias a su notoriedad, en 1794 empieza a enseñar en la Universidad de Jena. Fruto del material de sus lecciones publica entre 1794 y 1795 primero *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia*, y luego (en dos partes), su obra capital *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia*, destinada a llamar la atención del público filosófico. Durante sus años como docente en Jena (1794-1799), Fichte conecta con las nuevas generaciones de jóvenes, que lo consideran la única persona capaz y lo bastante radical para ver el espíritu de libertad que introduce Kant, no solo por su trabajo teórico, sino también por su compromiso con la situación política del momento. En 1793, Fichte ya había publicado las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, donde defendía vivamente la legitimidad de la acción revolucionaria. Durante sus años en Jena se manifiesta en contra de los privilegios y de la injusticia de la vida universitaria, lo que le lleva a entrar a menudo en conflicto con algunas asociaciones de estudiantes. En aquellos años publica algunas de sus obras fundamentales: *Fundamento del derecho natural* (1796-1797), *Sistema de la doctrina moral* (1798), y otras dos introducciones a la Doctrina de la ciencia.

Sin embargo, Fichte se ve obligado a dimitir en 1799 tras la llamada «disputa sobre el ateísmo» que había desencadenado el breve ensayo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798). En este escrito. Fichte precisa su posición innovadora sobre la religión, pues reduce la fe en Dios a una parte de la ética. Fichte es sustituido en Jena por una estrella emergente, Schelling, con quien entabla una buena amistad que, sin embargo, termina de forma abrupta al cabo de un tiempo.

Fichte permanece en Berlín hasta 1805, vive de clases particulares, trabaja en la reelaboración de las bases de su pensamiento y expone la Doctrina de la ciencia ante grupos de notables y expertos.

La disputa sobre el ateísmo y la sociedad alemana ante la Revolución francesa

El célebre *Atheismusstreit* aparece tras la publicación de un ensayo de Fredrich Kart Forberg, profesor y amigo de Fichte, en el *Philosophisches Journal*, cuyo codirector era Fichte, titulado «Desarrollo del concepto de religión». El escrito fichteano, el ya citado *Sobre el fundamento de nuestra fe, en* verdad es más prudente y menos alusivo que el radical ensayo de Forberg, quien niega directamente cualquier trascendencia divina y solo considera a Dios como el orden creado por los actos virtuosos de los hombres. Como se publican ambos ensayos en el mismo número de la revista, las posiciones de los dos estudiosos se confunden. A esto hay que añadirle la aparición de un malintencionado opúsculo anónimo que acusa a Fichte, a Forberg y al idealismo de ateísmo y de impiedad. Las cortes alemanas dan crédito a esta acusación y ordenan el secuestro inmediato de todas las copias de la revista. Esta reacción es un buen ejemplo de la situación en la que se encontraba la sociedad alemana: para la opinión pública alemana existe una relación entre la nueva cultura universitaria —sobre todo la inspirada por la filosofía de Kant— y la Francia revolucionaria y contraria a las tradiciones. El poder eclesiástico y el feudal tienen miedo, ya que se sienten amenazados ante una revolución dotada de armas y de un ejército potente y bien dirigido. El gobierno de Sajonia intentará aislar y castigar a los intelectuales progresistas con el apoyo de muchos de los padres de los estudiantes que, de hecho, pedían una represión ejemplar para sus hijos.

La reacción de Fichte es fuerte pero imprudente. En algunos de sus escritos dirigidos al público y a las autoridades académicas, rechaza las acusaciones de ateísmo y pide —como veremos más adelante — la ayuda de grandes intelectuales como Goethe y el filósofo Jacobi. Al final, Fichte manda una carta al ministro de Educación en la que amenaza con dimitir ante cualquier medida en contra de su libertad académica y sostiene que muchos profesores seguirán su ejemplo por solidaridad. El ministro, bajo la presión de la opinión pública, acepta la dimisión, aunque solo habían sido amenazas.

Ninguno de los colegas de Fichte dimite y el filósofo se ve obligado a abandonar la universidad.

En 1800 publica su escrito político *El estado comercial cerrado* y la obra *El destino del hombre*, donde Fichte —en el contexto de una exposición más popular de su pensamiento— profundiza en su posición sobre la religión: todavía cuece la acusación de ateísmo y esto incita al filósofo a demostrar no solo la compatibilidad de su sistema con la fe, sino su coincidencia con la religión verdadera. Otras obras «populares» de Fichte y publicadas en 1806 son fruto de los cursos realizados en la Academia de las Ciencias de Berlín: *Las características de la edad actual* y *La exhortación a la vida bienaventurada*. Un año antes, en 1805, recibe una cátedra en Erlangen, donde ofrece un curso sobre la Doctrina de la ciencia. Aglutina las lecciones de ese año y en 1806 publica *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*.

Tras la victoria en Jena (1806), Napoleón Bonaparte domina Alemania: Fichte emigra primero a Copenhague, luego a Königsberg siguiendo a la corte prusiana, que había abandonado Berlín, ya ocupado por las tropas francesas. En este contexto político tan agitado, Fichte se alza como mensajero de la necesidad de un despertar de la nación alemana contra el invasor, que lleve al nacimiento de una nación moderna y dotada de una constitución. Con este objetivo, entre 1807 y 1808 escribe en el Berlín ocupado y arriesgando su vida los *Discursos a la nación alemana*, publicados en 1808 y que le otorgarán una nueva y notable notoriedad.

Tras un período en el cual sufre graves problemas de salud, a Fichte lo llaman de la recién creada Universidad de Berlín. Es nombrado decano de la facultad de filosofía (1810) y rector (1811-1812). No obstante, su intransigencia imparable en favor de una renovación lo lleva una vez más al conflicto con las autoridades académicas y con las asociaciones de estudiantes. Finalmente, abandona el cargo de rector. Fichte decide actuar en primera persona en la guerra contra Napoleón de 1813. Acusa a Napoleón

de haber traicionado los ideales universales de la Revolución francesa con la adopción de una política de fuerza y sometimiento del pueblo. El filósofo se presenta como predicador para estar con los militares, pero no le aceptan. Poco después contrae el tifus, que su mujer padece —asistía a los enfermos y heridos de guerra—, y muere en Berlín el 29 de enero de 1814, a los 52 años.

La fundación de la Universidad de Berlín y la Prusia después de la derrota en Jena

Tras la victoria de Napoleón en Jena (1806) el Estado de Prusia está debilitado y descompuesto. Unos cuantos ministros del rey Federico Guillermo III, encabezados por el futuro canciller Hardenberg y por el ministro Allenstein, empiezan a centralizar la administración y a modernizar el Estado. Su objetivo es reforzar la estructura jerárquica del Estado en la sociedad prusiana, hacer de Prusia un estado constitucional con la ayuda de la nueva clase que proviene del comercio y terminar con el inmovilismo y con los privilegios tradicionales del estamento feudal.

Un elemento primordial de este proyecto es la reforma educativa ideada por Allenstein y por el gran intelectual y ministro de Educación. Se muestran resultados de Wilhelm von Humboldt Ver resultados de Wilhelm von Humboldt: se modernizan y se universalizan la educación primaria y secundaria, se funda la Universidad de Berlín, destinada a seleccionar e instruir a una nueva clase intelectual y administrativa para Prusia. También se quiere formar una clase sensible a los ideales ilustrados y a las conquistas constitucionales francesas, aunque desde un punto de vista estatal y no liberal-burgués.

Sin embargo, la geopolítica europea hace difícil este proyecto político y cultural, este acuerdo que quiere la modernización de la sociedad prusiana tradicional y las conquistas francesas. Los reformistas ambicionan una recuperación nacional de Francia que rechace la incipiente galofobia nacionalista y que al mismo tiempo mantenga lejos la oleada restauradora y anti modernizadora de la Rusia zarista y de Austria. Muchos grupos del Estado, del ejército prusiano y algunos intelectuales abogan hacia esta dirección.

Se trata de un delicado equilibrio que terminará inclinándose en 1813 con la victoria antinapoleónica. Esta supone el aumento del poder del zar Alejandro en Europa y la eclosión del movimiento patriótico alemán con el *Landsturm*, que rechaza el código civil burgués en favor de las tradicionales costumbres alemanas.

El papel político de Fichte en la Universidad de Berlín es complejo: con los *Discursos a la nación alemana* de 1808 se convierte en uno de los inspiradores nacionalistas del *Landsturm*. Sin embargo, a diferencia de otros profesores y expertos como Schleiermacher. Savigny, Niebuhr o Adam Müller, Fichte se opone a la galofobia, a la restauración de la legislación tradicional alemana y teme el despotismo del zar, si bien, a pesar de estar en desacuerdo con Goethe y Hegel, Fichte cree que Napoleón es más peligroso que Rusia.

La filosofía como la ciencia de las ciencias: ¿por qué buscar un principio absoluto del saber?

El alquimista filosófico

Fichte es un filósofo complicado: puede confirmarlo cualquiera que se haya atrevido a leer, aunque sean pocas páginas, el *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia*. Su estilo es un poco seco y rígido, sobre todo en sus obras teóricas, y abusa un tanto de las repeticiones. Las explicaciones de las frases más densas no llegan al lugar esperado y los párrafos no están ni divididos proporcionalmente ni ordenados. Es una sensación que no solo tenemos nosotros, que hemos perdido el contacto con la cultura alemana de la época de Goethe y con su terminología filosófica, sino que compartimos con los lectores y los críticos contemporáneos a Fichte.

El *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia* (1794-1795) tuvo una gran acogida, pero el asombro y la comprensión fueron a partes iguales. La obra recibió críticas de aquellos que la consideraban un ejercicio estéril, oscuro y vacío: el kantiano Beck, por ejemplo, definió a Fichte como un «alquimista filosófico» en busca de la «piedra filosofal».

Fichte intentó defenderse de dichas acusaciones echando la culpa —a veces con un tono cáustico— a la incultura filosófica de los lectores o a las malas intenciones y los prejuicios de los críticos. Sin embargo, al final lo aceptó a regañadientes y es por eso que reelaboró una y otra vez la estructura de su sistema. La necesidad

de entender y ser entendido es para Fichte una prioridad, prueba de ello es el escrito titulado *Informe claro como el sol*.

La filosofía del Absoluto

Podríamos decir que el esfuerzo de Fichte para explicarse fue en vano. Su complejidad filosófica no radica en un defecto a la hora de exponer su pensamiento o en el método, sino en la gran abstracción de los conceptos. Cada una de las páginas del *Fundamento* lleva el pensamiento hasta el límite de lo imposible, hasta lugares etéreos en los cuales el pensamiento concreto se desvanece por completo. Resulta fácil saber por qué: el tema principal de la filosofía de Fichte es el principio original, primero e incondicional, del saber y de la experiencia: es lo que Fichte llama el Yo puro o, más adelante, el Absoluto. ¿Cómo hablar del Absoluto? ¿Cómo lo podemos explicar en un concepto y describirlo sin reducirlo a algo que no es? ¿Y, sobre todo, cómo accedemos a él?

Probemos de tratar este tema con términos sencillos. Nos podemos dar cuenta con facilidad de que nuestra capacidad de imaginación y nuestro pensamiento han sido modelados basándose en los objetos tangibles de nuestra experiencia cotidiana, es decir, con todo lo que tenemos a nuestro alrededor todos los días: una mesa o un bolígrafo, esto que tiene una característica determinada o sirve para una cosa y no otra. Pero el principio absoluto de nuestra experiencia en el mundo, el Yo o el Absoluto, no es un objeto que podamos identificar en comparación con otro, no es algo ni una característica de algo, no existe en beneficio de otras cosas que podamos lograr mediante él. No obstante, es normal que pensemos que hablar del Absoluto signifique hablar de nada, no decir nada. ¿Cómo podemos construir un discurso coherente sobre algo que no podemos ni identificar, ni describir con alguna propiedad o uso?

La respuesta de Fichte es que, en cierto modo, hablar del Absoluto es como hablar de nada. En términos más técnicos, el Absoluto no puede ser un tema de nuestro pensar discursivo o lingüístico, que se basa necesariamente en *predicar* (conceder propiedades a un sujeto para reconocerlo como ese objeto y no otro).

Por ejemplo, si quiero hablar a alguien de un libro que he leído, empiezo indicando su título, el autor y los detalles de la historia: las características que lo identifican como ese libro en especial. En cambio, el Absoluto excluye cualquier intento de atribuirle un predicado porque resulta imposible *referirse a él* de alguna manera, es decir, no podemos atribuirle características para identificarlo.

En este caso, el Absoluto debe ser *distinto* de los predicados que lo identifican, de la misma forma que el libro es diferente del autor. Pero si fuese así tampoco sería verdaderamente el Absoluto, porque estaría *limitado* por las cosas que me permiten hablar de él; sería como una cosa al lado de otra, ni infinito ni entendido como un todo.

La filosofía como ciencia evidente

Hablaré más adelante de los límites del pensamiento discursivo y de su relación con el saber filosófico porque se trata del corazón del proyecto fichteano, como también lo es la dificultad persistente de sus fundamentos. Pero ahora quiero subrayar dos posibles conclusiones equivocadas que podríamos deducir de lo que acabamos de ver. Primero, podríamos pensar que

- el Absoluto no puede ser objeto de ningún discurso coherente, sino solo del sentimiento, de la visión religiosa y viva: una experiencia mística realizada en la soledad del individuo

O, segundo, a lo mejor

- se puede hablar del Absoluto solo de un modo indirecto y negativo, señalando su trascendencia en relación con cada una de nuestras experiencias. Pero entonces no se entiende por qué hablamos de él, cuál es el motivo de tener que abandonar el terreno de las ciencias, que componen los objetos definidos de nuestra experiencia, para intentar saber y definir algo infinito sobre lo que no tenemos ninguna noción positiva.

Si queremos adentramos en el camino filosófico de Fichte, debemos rechazar ambas conclusiones. En lo referente a la primera. Fichte no solo mantiene que es posible hablar sensatamente del Absoluto, sino que además es indispensable hacerlo si queremos adquirir un conocimiento del mundo y de nuestra acción. Se trata de un discurso diferente al de las ciencias llamadas ««positivas», cierto, y sin embargo no se puede considerar negativo, analógico o metafórico como sería según la segunda conclusión. La exposición de la Doctrina de la ciencia necesita un rigor científico y debe tener, según Fichte, la categoría de ciencia *evidente*.

¿Por qué, entonces, debemos hablar del Absoluto y hacerlo con rigor científico? ¿A qué necesidad responde la Doctrina de la

ciencia? La respuesta a estas preguntas nos despeja las motivaciones fundamentales de la filosofía de Fichte: sin la búsqueda del principio incondicional del saber, resulta inconcebible la libertad del hombre y debe cuestionarse el propio concepto de «humanidad».

La exigencia de un fundamento absoluto sobre las ciencias particulares

Vayamos por partes. En primer lugar, veamos las intenciones de Fichte para adentramos en su sistema de pensamiento. Fichte publica el *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* meses antes del *Fundamento* y resulta interesante ver que ya en el primero insiste sobre la importancia del significado de ciencia y de filosofía para conocer el fundamento principal del saber humano. Debemos familiarizarnos con esta intención del autor porque estamos hablando de conceptos que escapan a nuestro sentido común. Nuestra cultura no siente la necesidad de encontrar un fundamento unitario y absoluto del saber científico. Para lograrlo deberemos realizar un esfuerzo máximo, por lo que conviene intentar arrinconar cualquier prejuicio y dejar que Fichte nos muestre lo que busca en el *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*.

Las ciencias particulares, comenta Fichte, se definen cada una según su objeto y en este buscan sus características fundamentales: por ejemplo, la geometría estudia el movimiento de los puntos y de las líneas; la lógica trata las formas abstractas del razonamiento; la física se interesa por las leyes de los movimientos de los cuerpos. Pero ¿qué es lo que significa para cada ciencia conocer el propio objeto? Si la validez del conocimiento se estableciese de forma diferente para cada ciencia, unas con independencia de las otras, entonces no dispondríamos de ningún significado verdaderamente fiable, puesto que cada tipo de objeto pediría un sentido específico de conocimiento, incomparable con el de las otras ciencias. Pero, en cambio, si todas las ciencias comparten el significado de «validez», de «conocimiento» y de «verdad», la definición del significado no depende de cada una de las ciencias, sino de una ciencia de segundo orden, es decir, de una *Doctrina de la ciencia*. Esta debe ocuparse de establecer con rigor los principios fundamentales del saber que cada ciencia debe compartir. Además, también debe deducir las

tipologías fundamentales de los sujetos a los cuales hacen referencia las ciencias particulares: la Doctrina de la ciencia ofrece, en otras palabras, una base estable a las ciencias, y lo hace entendiéndolo como un todo, es decir, excluyendo las características fundamentales sobre las cuales se basa cada una de la ciencias particulares —la geometría, la lógica, la física, etc.

El ejemplo de Fichte es el mismo que había utilizado Kant en la *Crítica de la razón pura*: la construcción de una casa. La renuncia a unificar la base de nuestro saber es como construir una casa sin fundamentos: será una casa solo en apariencia porque en realidad se derrumbará ante la más insignificante tensión. Si el saber humano no dispone de un único fundamento, se parecerá más a un montón de ruinas que a una construcción armónica. No obstante, una casa no solo necesita unos fundamentos sólidas, las habitaciones deben comunicar las unas con las otras de forma ordenada y funcional según las exigencias de los residentes. La casa no solo es la suma de sus habitaciones, sino que es la forma en que estas se conectan gracias a un criterio bien elaborado. Es por este motivo que la Doctrina de la ciencia no solo trata del fundamento del saber en su totalidad, sino también del diseño que permite articular el saber en ámbitos diferentes, que corresponden a cada ciencia particular. El fundamento separado de un diseño unitario no sería la base de nada porque sería totalmente diferente respecto al conocimiento que sostiene: el filósofo, el geómetra, el físico y el lógico vivirían en compartimentos estancos, como en una casa donde los habitantes no pueden encontrarse nunca, algo parecido a la peor de las prisiones.

La filosofía como saber científico

Izquierda: Friedrich Schelling. Cuadro de Christian Friedrich Tieck (S. XIX). Derecha: Friedrich Hölderlin, Cuadro de Franz Carl Hiemer (s. XVIII-XIX)

La cultura de la época de Fichte confía más que la nuestra en la idea de que la filosofía debe ser científica, es decir, debe presentar unos criterios incontrovertibles en cuanto al rigor, la objetividad y la capacidad de deducción.

Se trata de una herencia cultural del racionalismo filosófico del siglo XVII. El racionalismo había intentado extender el método matemático de la física nueva al conocimiento metafísico del mundo, se trata de la misma herencia que se manifiesta en la Ilustración del siglo XVIII de la filosofía como saber enciclopédico y más tarde en la filosofía positivista del siglo XIX.

El Romanticismo es el primero que pone sobre la mesa la idea de que la especulación filosófica debe tener un carácter científico. La corriente romántica se desarrolla en Alemania en la época de Fichte y obviamente es un movimiento que contacta con el primer idealismo, sobre todo con el de Schelling y Hölderlin. Para los románticos, la fuente de la meditación filosófica es, en realidad, una intuición inmediata e interior de la unidad profunda del mundo, es

decir, una experiencia mucho más parecida al arte que al rigor del discurso científico.

Fichte —como antes Kant y Hegel después— niega la idea racionalista de que la metafísica deba usar los mismos mecanismos lógico-deductivos que las ciencias particulares. Pero, a diferencia de los románticos, Fichte sostiene que la metafísica debe ser capaz de deducir y de justificar un método riguroso y evidente, algo que las ciencias particulares no pueden llevar a cabo. La filosofía para Kant, Fichte y Hegel es la ciencia del interior, es el saber arquitectónico que une los principios de las ciencias simples y los presenta como momentos diferentes del único y gran proyecto que es el saber humano.

La unidad del saber y la unidad del hombre

Si el saber no tuviese unidad por sí mismo, no podría enseñarse tampoco de forma unida. Incluso la diferencia entre conocedor y no conocedor perdería su sentido, y con ello la posibilidad para el hombre de saber. Es por este motivo que Fichte considera que urge fundar una filosofía verdaderamente científica, ya que la unidad del saber refleja la unidad del conocedor, es decir, la unidad del hombre. Sin un principio absoluto del conocimiento, el saber no se convierte en la única misión común de la humanidad, y por eso el hombre no puede entenderse a sí mismo como ciudadano del mundo, de una comunidad universal de seres con capacidad de raciocinio. El objetivo final del saber es práctico: se trata de la construcción infinita, sin fin, de una única casa para el género humano, de un mundo donde cada persona pueda ejercer su libertad y reconocer la de las demás como la suya propia.

El Yo absoluto como acción espontánea

El Yo como evidente principio del saber

A lo largo de su vida, Fichte adopta diferentes estrategias para hablar del Absoluto y lograr que sea la base de una ciencia del saber. La dificultad consiste justo en esto: dado que tiene que construir la base de cada ciencia el primer principio debe ser *evidente por sí mismo*, debe ser irrefutable y la causa de cualquier certeza (llamado «criterio de evidencia»). Si debiese a otra cosa su propia evidencia, dejaría de ser el *primer* principio del saber. Pero no es suficiente: la evidencia que origina el principio también debe estar relacionada con una cadena de proposiciones, de modo que se llegue a un fin. La cadena tiene que estar enteramente formada por cada uno de los principios del conocimiento y de la acción sin excepción alguna (criterio de exhaustividad).

El *fundamento de la Doctrina total de la ciencia* (que Fichte volverá a publicar en 1801, considerándolo en buena parte todavía adecuado) introduce el Absoluto como Yo puro como *acción*: como *Tathandlung*, término introducido por Fichte en oposición al *Tatsache*, es decir, el hecho. Gracias a esta diferencia somos capaces de comprobar si se han respetado los criterios de evidencia y de exhaustividad en el caso del Absoluto en cuanto Yo puro.

Cada elemento que se nos presenta en nuestra conciencia es un *hecho* o *Tatsache*, en el sentido de que se trata de una X identificable, una cosa diferente de las otras e idéntica a ella misma: la mesa, el bolígrafo, la persona que está delante, la rabia que siento, etc. Saber es saber algo, saber X. Y es precisamente por esto

que cada X —cada elemento identificable del saber o de la experiencia— debe *darse* en relación con el saber, con la conciencia que tenemos de eso, que es el conocimiento de X. Si no hubiese la relación con un saber, X no existiría: de esta forma Fichte se libera de la ambigüedad de la *cosa en sí* de Kant y afirma el Yo como principio de cualquier realidad. No lo hace, sin embargo, con la idea de que el Yo cree los sujetos de la nada, como si de un sueño se tratara, sino pensando que la auto-posición del Yo, el Yo como acción espontánea (*Tathandlung*), es la entrada a la realidad que permite la aparición de una X[2].

Fichte nos ofrece un ejemplo, con metáfora platónica incluida, con el cual podemos considerar el Yo como la luz que ilumina cada objeto: si se apagase la luz, nuestra experiencia y nuestro conocimiento no encontrarían nada y sería, por lo tanto, el no ser. El Yo es la luz encendida y también los ojos cerrados, incluso ante la ausencia de sensibilidad interna y externa, porque la iluminación de la inteligencia es la que permite identificar cada X como *aquella* X: en términos fichteanos, es el criterio de evidencia del principio lógico más fundamental, el principio de identidad X = X.

La luz del Yo es la entrada originaria, espontánea, no causada por nada y que permite que cada X aparezca en la conciencia y sea objeto de un saber evidente.

No debemos confundir el Yo de Fichte con la conciencia que tengo de mí mismo como individuo, aunque obviamente existe una relación entre los dos. Si a otro individuo le reconozco una conciencia igual a la mía, como hacemos con los seres humanos, entonces estoy *estableciendo* un terreno común entre yo y él, un terreno en el cual nos podemos entender como conciencias, como seres inteligentes y capaces de comunicarse. El Yo puro o la inteligencia absoluta de Fichte es este terreno (más que *Ich*, Yo, es *Ichheit*, «yoidad»); y, volviendo a la metáfora, también es la casa en la que vive cualquier ser inteligente, que acepta el encuentro con el otro y la comunicación.

Para Fichte, todos tenemos las llaves para acceder a esta casa, es

más, siempre estamos dentro de ella. Si no fuese así, si no *encendiéramos* la luz de la inteligencia de forma espontánea, siempre y sin condiciones, seríamos incapaces de identificar no solo ningún objeto, sino tampoco encontrar a otros sujetos y compartir los significados más simples, porque no existiría ningún espacio común donde entenderse.

Debate sobre la cosa en sí kantiana

Como ya sabemos, los inicios filosóficos de Fichte iban en la defensa y la enseñanza del criticismo de Kant: tras el célebre *Ensayo de una crítica de toda revelación* de 1792, Fichte toma partido en el encendido debate sobre las nociones kantianas de cosa en sí y noúmeno con su reseña al Enesidemo de Gottlob Ernst Schulze de 1793. Todos los manuales de historia de la filosofía señalan lo vital que fue este debate para pasar de la filosofía crítica de Kant a la filosofía del idealismo. Veamos solo cuatro indicaciones.

Uno de los protagonistas en la disputa fue Karl Leonhard Reinhold, quien se propone la divulgación de Kant y su defensa frente a las ideas de Fredrich Jacobi (véase recuadro), de Salomón ben Josua Maimón y de Schulze. Según estos críticos, la idea de que el noúmeno o cosa en sí pueda ser una realidad pensable pero incognoscible es inaceptable, pues conocer significa, según Kant, aplicar nuestras categorías a los fenómenos. No obstante, pensando el noúmeno, resulta inevitable tratarlo como una realidad inmanente, determinada por ejemplo con la categoría de *causalidad*: Reinhold sostiene que el noúmeno es *pensable* de forma coherente como una causa ignota de la manifestación de los fenómenos en nuestra conciencia.

Fichte intenta acabar con esta ambigüedad y desea afirmar el verdadero espíritu del kantismo: cada realidad es inmanente y trascendental a nuestras conciencias, se da a esta de algún modo y no existe una cosa en sí trascendente. Como veremos, el No-Yo es opuesto al Yo porque el primero permanece en el interior del segundo. Fichte se basa en la *Crítica a la razón práctica* para decir que el noúmeno solo puede ser la libertad infinita del Yo. De esta forma, el filósofo cree haber recuperado el pensamiento central del criticismo, pero en realidad lo que hace Fichte es dar el paso hacia una tesis idealista que ya no tiene vuelta atrás.

Descartes y Fichte: el Yo empírico y el Yo puro

El Yo puro de Fichte no debe confundirse con el *ego cogito* de Descartes: al fin y al cabo, este último es mi yo personal, porque el principio absoluto de unidad según Descartes es Dios, no la yoidad de Fichte. Pero además, en cuanto *res cogitans*, sustancia pensante, el *ego* cartesiano es, en términos de Fichte, una *Tatsache*, un hecho puesto al lado de otro hecho de la res extensa.

Para Fichte, en cambio, el Yo no es un hecho, sino la pura acción de ponerse a sí mismo para iluminar con la luz de la inteligencia cada hecho de la experiencia.

Por consiguiente, el Yo puro no es visto como una autoconciencia que se modifica, que se adquiere o se pierde en nuestra historia personal, sino como la unidad permanente e inmutable de nuestra subjetividad, que se «enciende» en nosotros de repente, sin aviso e independiente a toda causa, cuando apenas somos conscientes de nuestra presencia en el mundo.

La oposición interna del Yo puro

Con la acción espontánea de autoposición de la conciencia hemos alcanzado un principio irrefutable de evidencia, un conocimiento que siempre es verdadero. Pero no hemos hecho ningún paso hacia el mundo: no hemos elaborado un sistema de conocimiento que pueda unir el primer principio con la experiencia ordinaria de las cosas. Si ahora nos preguntamos cómo continuar, nos encontraremos con una gran dificultad.

Para proceder de un modo deductivo, debemos predicar algo sobre alguna cosa, y predicar siempre conlleva identificar X gracias a la propiedad Y: este objeto es una manzana gracias a su forma, su color, etc. Pero sobre el *saber*, que es el principio de posición de cualquier objeto, no podemos predicar nada: debemos intuirlo como una luz que está siempre presente en cada uno de nosotros y convertirlo en un tema de reflexión de segundo grado, es decir, un saber alrededor de la fuente de la evidencia de toda identidad. No podemos hablar del saber puro de un modo identificativo y limitado (¡el conocimiento de X no es X!). Tampoco podemos deducir nada a partir de esto: la intuición de yo como Yo puro es perfecta, completa y total, y resulta imposible ir más allá. Según Fichte, lo que podemos hacer es ir más lejos y profundizar con una acción de introspección sobre la intuición del Yo. Deducir las condiciones hasta que pueda unirse con la experiencia —con el saber y la acción cuyo fundamento estamos buscando.

Esta es seguramente la parte más complicada y abstracta de todo el sistema fichteano. Vamos a intentar explicarla con la metáfora de la luz. El Yo puro es la luz espontánea de nuestra inteligencia, pero ¿cómo es posible que la luz ilumine algo si no está en contraste con la *oscuridad*? Una luz sin oscuridad no sería luz, no sería nada. Es verdad que con el nivel de abstracción en el que nos movemos, ahora no se trata de iluminar *algo*, es decir, de hablar de nuestra experiencia limitada. Fichte se pregunta si podemos pensar en una luz que se ilumine paradójicamente a sí misma, pensar en un saber

puro que, con la propia acción de ponerse, se conozca. Pero el problema se nos presenta del mismo modo: para «iluminarse», el Yo debe determinar un contraste, una oposición en su interior, una distancia en él mismo. Lo que hacemos para lograr intuir el principio absoluto del saber es, de hecho, una *oposición* entre el Yo *sujeto* —la acción espontánea de la autointuición, generada e incondicional— y el Yo *objeto* —la acción espontánea de la cual somos conscientes.

No se trata de dos Yo diferentes, porque la acción de autoconciencia es única. La clave es que para que de verdad podamos ser conscientes de ello, la autoposición del Yo debe implicar una *oposición* en su interior: el Yo debe oponerse a un No-Yo. Es necesario que la oposición sea absoluta, sin medias tintas, de lo contrario implicaría la presencia de características comunes entre el Yo y el No-Yo.

Por ejemplo, esta manzana no es una naranja, pero tampoco es lo opuesto a una naranja: si bien son diferentes en color y consistencia, los dos objetos tienen en común la característica de ser un fruto. El Yo como sujeto no tiene sin embargo ninguna característica que pueda dividirlo o unirlo con el No-Yo (o Yo como objeto) porque no es un objeto al lado de otro, sino una actividad sin causas y sin condiciones. Es por este motivo que la oposición interior al Yo es una negación absoluta entre dos elementos completos que no tienen puntos en común o características que sirvan para diferenciarlos.

Para explicar mejor este pasaje delicado y abstracto, que tampoco podríamos pasar por alto, no debemos imaginar una especie de creación del mundo material a partir de un acto divino que se encuentra en el interior de nuestras conciencias. Al contrario, debemos esforzarnos en tener en cuenta que la acción de autoconciencia, si de verdad tiene que ser espontánea e

incondicional —es decir, causada por otro—, es *simultáneamente* conciencia de sí misma y conciencia del mundo. Solo puede ser conciencia de sí misma porque al mismo tiempo es conciencia de algo que se opone al Yo. La luz, para iluminarse, debe oponerse a la oscuridad y «contener» en su interior esta oposición.

No hay que olvidar que Fichte también quería reducir los principios fundamentales lógicos de nuestro pensamiento, por lo que en términos lógicos si $X = X$, es decir, una acción se conoce a sí misma, entonces al mismo tiempo

$X \neq X$:

la negación lógica debe existir simultáneamente con la identidad.

La síntesis cuantitativa entre Yo y No-Yo

Conviene recordar que Fichte está tratando el principio de toda evidencia y de cualquier unidad de saber: la oposición entre el Yo y el No-Yo no significa que sobre nuestras cabezas exista un Yo absoluto que cree el mundo a partir de sí mismo. Si nos detuviésemos en la oposición entre Yo y No-Yo, todavía estaríamos dentro de la evidencia del primer principio, sin lograr explicar la experiencia de aquello que conocemos.

Retomemos la metáfora de la luz. Es fácil ver como cada objeto de la experiencia es la síntesis y la compenetración entre luz y oscuridad: veo la manzana porque la luz que incide sobre ella contrasta con sus zonas de sombra, que dibujan frente a mí una forma precisa. Sin la relación entre luz y sombra no veríamos nada. Con esto quiero decir que si Yo y No-Yo fuesen *opuestos* como dos grandes absolutos e impermeables el uno del otro, entonces el primer principio no explicaría nada, no sería verdaderamente un principio del saber. Por lo tanto, es necesaria una tercera articulación interna en el Yo puro como acción espontánea: la que afirma la compenetración entre el Yo y el No-Yo. Para compenetrarse, el Yo y el No-Yo deben cesar de oponerse el uno contra el otro y unirse sin diferencias internas. Según Fichte, tienen que convertirse en una *cantidad divisible*: la luz y la oscuridad, para poder interactuar, deben existir obligatoriamente como *espacios* iluminados u oscuros, divisibles en partes iguales para que los dos principios se puedan mezclar sin anularse mutuamente.

Esto significa que cuando me intuyo como Yo puro, no solo me opongo al mundo, sino que considero saber y mundo como dos grandezas que se comunican y se influyen recíprocamente: la conciencia modifica partes de la realidad y asume su resistencia, a la vez que cambia su consiguiente comportamiento. Con este tercer principio todavía estamos dentro de la evidencia primera del Yo como acción espontánea, pero al fin hemos alcanzado la experiencia; nuestra conciencia y nuestra acción, de hecho, no pueden explicarse a partir de la sencilla autoposición espontánea del Yo, como tampoco de la oposición absoluta entre el Yo y el No-Yo. Solo es posible con el continuo intercambio entre conciencia y realidad. Este intercambio es la razón (el principio de explicación y en términos lógicos la razón suficiente) de cualquier conocimiento y cualquier acción.

Inteligencia y voluntad. Los principios del conocimiento y de la acción

El Yo puro como principio constitutivo de la experiencia: toda pasividad se basa en una actividad originaria

Nos podríamos preguntar por qué Fichte necesita introducir la oscura y «alquimística» teoría de la autoposición del Yo puro para lograr explicar la experiencia cotidiana. ¿Hemos ganado algo con ello?

Incluso Fichte ve que la exposición de la teoría del Yo como acción espontánea es difícil y no convence, y el propio filósofo terminará modificando algunos de sus aspectos fundamentales. No obstante. Fichte no se exige un rigor científico severo. La teoría fichteana quiere revolucionar nuestra visión general de la experiencia. Nos invita a transformar el concepto cotidiano que tenemos del mundo y nos obliga a considerar todo conocimiento y cualquier deber como producto de la libertad que forma parte de nuestra esencia más profunda: la libertad absoluta de la inteligencia. Cada persona es ciudadana de un único mundo racional, un mundo formado por la absoluta espontaneidad del Yo puro. Esta espontaneidad es la base de la validez de cualquier conocimiento, de la moralidad de toda acción y de la justicia de cualquier sociedad. El ambicioso objetivo de la teoría de Fichte quiere reconstruir toda la experiencia humana sobre la base de la libertad del Yo. De esta forma se libera definitivamente al hombre de cualquier obligación que no sea fruto de su inteligencia y que no tenga como objetivo final la igualdad de la libertad entre los seres

racionales.

Por este motivo resulta sustancial ser partícipe de la libertad que caracteriza nuestra conciencia más profunda. Y Fichte nos invita a participar mediante la difícil tarea de la autorreflexión. Son numerosas las cadenas que hay que romper para alcanzar este objetivo: no solo las cadenas sociales del despotismo político, que están en declive gracias a la Revolución francesa, sino sobre todo las de nuestros conceptos cotidianos de la vida y las teorías dogmáticas que los legitiman. En la experiencia cotidiana no tenemos conciencia de nuestra libertad, escuchamos su reclamo de forma intermitente y a menudo simplemente la ignoramos. ¿Por qué? Porque regulamos nuestro comportamiento de acuerdo con la convicción dogmática de que todo lo que nos envuelve subsiste por una fuerza propia, casi por inercia, y que las obligaciones sociales que nos son impuestas se mantienen por desgracia. No somos conscientes de que no se nos puede imponer nada sin nuestra participación. Con términos propios del idealismo fichteano podríamos decir que nos cuesta entender que toda *pasividad* —frente a las cosas y a los deberes que conllevan— está fundamentada en nuestra *actividad*, en una disposición creativa para recibir las cosas y hacerlas valer de una forma determinada. Esta actividad originaria es el acto espontáneo del Yo puro, que desde este punto de vista desempeña el papel de principio constitutivo de toda la experiencia.

Esto no quiere decir que seamos los autores materiales de todo lo que nos envuelve, aunque, de hecho, el trabajo colectivo es el que produce gran parte del mundo en el que vivimos y Fichte fue testigo del comienzo de la tecnología contemporánea. En un sentido más radical, más bien significa que nuestro comportamiento no responde a una necesidad mecánica y que las cosas externas a nosotros no le obligan a nada. Sería más adecuado decir que es un producto, a menudo inconsciente, de la libertad. Y esto no solo concierne a la praxis. Para Fichte también debe valer para el conocimiento, en otras palabras, parece inevitable que se compare la dimensión de la pasividad con las cosas.

El fundamento del saber teórico

La tensión entre el Yo y el Romanticismo

George Berkeley. Retrato de Andrea Soldi (1755).

En la segunda parte del *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia* se formula una teoría del conocimiento basada en la actividad originaría del Yo absoluto. Una buena parte del trabajo de Fichte se centra en la crítica del realismo y del idealismo, teorías contrarias e igualmente dogmáticas y dañinas para la auténtica libertad del hombre. La crítica de Fichte alcanza diferentes niveles desde diferentes puntos de vista.

El realismo es la traducción teórica de la espontaneidad metafísica del sentido común, tal y como la hemos descrito en el párrafo anterior. Para el realismo, el sujeto es básicamente *pasivo* frente a las cosas —no solo los objetos sensibles, sino todo tipo de realidad—. La conciencia puede introducir cambios de perspectiva, pero cualquier perspectiva siempre hará referencia a un núcleo compacto que caracterice las cosas por sí mismas: conocer la verdad significa prepararse pasivamente hacia el mundo, minimizando nuestra intervención. Para Fichte, la crisis definitiva de este punto de vista —que encarna la versión más coherente de la filosofía de Spinoza— llegó con la revolución copernicana de Kant. Sin

embargo, siempre mantendrá sus objeciones escépticas en contra de la filosofía realista. Es por este motivo que muchos pensadores adoptaron una justificación idealista y contraintuitiva del conocimiento, negando la pasividad del sujeto frente a las cosas. Fichte piensa por ejemplo en Berkeley, en las teorías de Kant de la *Refutación del idealismo* que aparecen en la *Crítica de la razón pura*, pero también en las críticas escépticas sobre la cosa en sí kantiana.

Para los idealistas, el sujeto es la fuente de creación de cada orden y la forma de la experiencia, el encuentro sensible con la realidad no aporta ningún conocimiento, sino solo un caos desmesurado de las impresiones.

Para Fichte, estas dos estrategias pueden ser coherentes, pero no explican ni la experiencia ni el conocimiento. Fichte llama a veces a la propia posición —concebida como la reformulación coherente y completa del criticismo de Kant y de Reinhold— «realismo cuantitativo» (diferente del realismo dogmático o cualitativo) y a veces «idealismo crítico» o «trascendental». Pero el pensamiento fundamental subyacente tras estas definiciones es el mismo, el sujeto no es ni pasivo en esencia (como afirman las teorías realistas) ni activo-creador (como dice el idealismo vulgar). La experiencia es una *síntesis activa* de actividad y pasividad. En otras palabras, la experiencia cognoscitiva es una receptividad provocada por la actividad originaria del Yo o, también, una actividad que se determina frente a la receptividad.

Intentemos aclararlo. Según Fichte, un hecho indudable de la conciencia es la representación: la vida ideal de las cosas en nuestra mente. La representación de una mesa es una actividad totalmente diferente a la percepción de *esta* mesa, porque gracias a las operaciones pertinentes puedo proyectar una nueva mesa basada en mis deseos. El realismo no es capaz de explicar la diferencia entre la mesa real y la mesa ideal, porque concibe la idealidad como la copia insulsa de una realidad completa y total. Pero el idealismo vulgar tampoco logra explicar la diferencia entre representación y realidad, porque elimina cualquier resistencia, cualquier relación

entre la idealidad y el mundo: de esta forma, la representación de la mesa no puede ser un *proyecto*, es decir, algo subjetivo que debe convertirse en objetivo y concreto, porque no se le atribuye ninguna falta, ninguna necesidad de ser realidad.

Kant encuentra la forma para desacreditar la supuesta realidad. Dice que la subjetividad debe ser el origen del orden y de la forma de todas las cosas: no heredamos un orden ya escrito de las cosas que solo debemos traducir a representaciones y a conocimiento, sino que creamos la legalidad del mundo a partir de nuestra espontaneidad y de sus normas trascendentales.

Pero, según el idealismo vulgar, esta creación no es una libertad absoluta y *solipsista*: se trata de una *actividad* ideal que interacciona con un contraste, con una resistencia de la realidad. Esto significa que para Fichte resulta imposible conocer el mundo sin una resistencia, un contraste constante de la conciencia con la realidad que necesita orden (pero sin ofrecer orden: cuando hablamos de realismo, debemos pensar en un realismo no cualitativo). Pero sentir un contraste, una pasividad y un obstáculo solo es posible en una fuerza que contenga en sí misma una característica espontánea, una idealidad activa. Algo rígido e inactivo no puede sentir pasividad alguna porque ya es pasivo por sí mismo.

Fichte nos pide que pensemos en la conciencia como en una actividad originaria y espontánea que, en cierto modo se refugia en sí misma, se vuelve pasiva: ella misma se opone a una resistencia real, como cuando una energía puede ejercer su fuerza constructiva de una forma concreta porque solo encuentra una resistencia.

Una vez más esto no significa que estemos ante un profundo estado de conciencia —igual para todos— que sea capaz de crear el mundo. Al contrario, significa que la relación entre oposición e interacción con la realidad es la energía dinámica más intrínseca de la conciencia, el carburante con el que el fuego eterno de la libertad se alimenta. En palabras técnicas, la pasividad —y por lo tanto nuestra experiencia en cuanto sujetos finidos— sería imposible si ella misma no fuese un momento de la actividad originaria de la

conciencia.

Veamos un fragmento un poco complicado del *Fundamento* en el que Fichte explica la relación entre la actividad y la pasividad del Yo, como *esfuerzo* o tensión (*Streben*).

> La actividad pura del Yo, que vuelve sobre sí misma, es *en relación con un objeto posible*, un *esfuerzo*, y, de hecho (…) *un esfuerzo infinito*. Este esfuerzo infinito es, al infinito, *la condición de la posibilidad* de todo objeto: sin esfuerzo, no hay objeto.

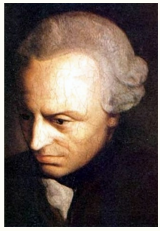
De esto se desprende que la teoría abstracta del Yo opuesto al No-Yo
se convierte en el principio para explicar la experiencia cognoscitiva (y también la práctica, como veremos). La experiencia está formada por la actividad espontánea de la conciencia que se vuelve pasiva por ella misma y contrasta con el mundo. En la interacción con esta resistencia se determinan nuestras categorías cognoscitivas y trascendentales, que son una *síntesis activa* de idealidad y realidad.

¿Cómo podemos estar de acuerdo con la teoría de una actividad «pasiva» del Yo como base sintética del conocimiento? La respuesta de Fichte se basa en el papel inédito que se atribuye a la imaginación[3]. La imaginación es la tensión activa, sintética, que «concilia» sin cesar el encuentro entre el Yo y el mundo, sin que seamos conscientes de ello. La productividad de la imaginación es, por así decirlo, el aire con el que vive nuestra inteligencia, aporta objetos determinados sobre los cuales se ejerce el razonamiento consciente. No creamos la imagen de la mesa como una copia de la mesa real (realismo); tampoco la producimos partiendo de la nada, solo con la explicación de un impulso interior (idealismo vulgar).

La imagen de la mesa es nuestra síntesis activa que *responde* a un contraste con el mundo (todas las circunstancias y las necesidades que nos inducen a ver una mesa en un conjunto determinado de materiales) y que al mismo tiempo *pide* este contraste (porque desea ser real y volver al mundo como mesa concreta, percibida en cuanto producto hecho artificialmente). Para

Fichte, todo el conocimiento es inmediato por imágenes, porque la imaginación —y no la percepción— aporta la *base intuitiva* permanente de nuestra experiencia. El intelecto y la razón son, según Fichte, el proceso progresivo de disciplina de la energía espontánea de la imaginación, y estos aceptan *fijar* las oscilaciones caóticas de esta energía en objetos específicos. Esto no significa que toda nuestra conciencia sea imaginaria o subjetiva, porque la estructura trascendental de la imaginación resulta idéntica para todos: de hecho, es la traducción de la libertad originaria del Yo puro en lo referente a la experiencia intuitiva.

La subjetividad trascendental y las categorías de Kant y Fichte



Immanuel Kant.

Kant y Fichte comparten una idea fundamental: la realidad externa no se sostiene por sí misma, no es una fuente independiente de conciencia y de orden. De hecho, es la actividad trascendental de la subjetividad, y en particular las categorías de la inteligencia, la que aporta orden. Las categorías, que se producen con la síntesis apriorística de las facultades intelectuales, son las reglas universales con las cuates la subjetividad organiza el mundo, aportándole un orden objetivo, y convirtiéndola en accesible para la experiencia.

No obstante, Kant y Fichte no coinciden ni en cómo funciona la síntesis apriorística de las categorías ni en su explicación. Para Kant las categorías son el resultado de la interacción entre la síntesis lógica del Yo y la materia que proporciona la sensibilidad, que en primer lugar se organiza en función de los sentidos y luego mediante un esquema por parte de la imaginación. De hecho, la imaginación traduce la base intuitiva de la percepción a una figura modelo y homogénea según los conceptos universales.

En cambio, para Fichte las categorías se pueden deducir completamente a partir de la actividad originaria del Yo, porque la *receptividad* del Yo es, desde su inicio, un momento interno de su actividad y no está sujeta a los sentidos. Como veremos pronto, esto es posible gracias a la nueva función de la imaginación trascendental, que ya no *media* entre la sensibilidad y la inteligencia, como decía Kant, sino que aporta de manera

espontánea el material intuitivo que la inteligencia determina y organiza en las categorías.

La moral como principio último de la experiencia

Fichte era consciente de la dificultad de su teoría del conocimiento y en especial de la problemática de desautorizar los sentidos como fuente de intuición. De acuerdo con Fichte, ¿debemos acatar la idea de que nuestro conocimiento nunca alcanza las cosas? ¿Que sabemos solo aquello que imaginamos, siempre y cuando los fenómenos no establezcan un vínculo con la imaginación? Si bien admitimos que la cooperación entre imaginación e intelecto produce categorías con las cuales aprendemos la regularidad de la naturaleza, debemos soportar la nulidad total del valor cognoscitivo de los sentidos, puesto que los fenómenos que esperamos se construyen, según Fichte, desde la imaginación trascendental. Los sentidos son los responsables del incesante impacto con un mundo que nos sobrepasa, que nos empuja a agudizar nuestro conocimiento; pero este impacto es en sí mismo ciego, no conlleva ningún eco de realidad organizada. La respuesta a esta dificultad constituye el momento más original, genial y fascinante del pensamiento de Fichte.

Fichte dice no obtener nada de la espontaneidad de la imaginación productiva: afirma, en cambio, la radical y perdurable *limitación* de nuestra capacidad teorética a la hora de explicar la posibilidad de saber en todo su conjunto. Fichte lo expone así:

> Por tanto, la verdadera cuestión disputada del realismo y del idealismo es la siguiente: ¿qué camino se debe seguir para explicar la representación? Se verá que en la parte teórica de nuestra *Doctrina de la ciencia* esta cuestión no tiene en absoluto respuesta: o lo que es igual, aquí responderá: estos dos caminos son justos; bajo cierta condición se está obligado a seguir uno, y bajo la condición opuesta, el otro; y así la razón humana, es decir, toda la razón finita, se pierde en una contradicción consigo misma y queda encerrada en un círculo.

En otras palabras: no existe en la base de la imaginación otra fuente de conocimiento que una el Yo al mundo y que sintetice así

la forma ideal que aporta el sujeto con la multiplicidad de fenómenos. No sirven la sensibilidad, que es pasiva —a diferencia de Kant— ni tampoco nuestros conceptos, cuyo material deriva de la base intuitiva aportada de forma espontánea por las imágenes. Podemos afirmar que, para Fichte, la realidad es una resistencia práctica, no una fuente independiente de significado.

He aquí el punto clave: según Fichte, no puede justificarse la objetividad de nuestra conciencia con el análisis teorético de nuestras facultades, sino que solo puede ser *práctica*, tiene que ser el resultado de nuestra voluntad, de la transformación práctica del mundo sobre la base del imperativo de la libertad infinita del Yo.

Fichte es conocido por su original argumentación de que la consciencia no necesita más fundamento que ella misma: de esta forma, el conocimiento no parte ya del fenómeno, sino del Sujeto en cuanto dota de sentido al mismo proceso cognitivo.

La voluntad no es un poder que permanece en silencio hasta que Fichte lo invoca en el momento que perdemos nuestra capacidad de conocer: la voluntad es precisamente la energía espontánea del Yo, es la fuerza libre y absoluta de la conciencia para superar la resistencia del
No-Yo
y, así, encontrarse y mostrarse al mundo. No debemos olvidar un hecho trascendental: tras el *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia* de 1794-1795, Fichte abandona la idea de una diferencia entre el saber teórico y la acción práctica, del conocimiento y de la

voluntad, para exponer que son momentos simultáneos. La razón de este cambio es que no son ni dos momentos diferentes ni dos facultades diversas. Hasta ahora hemos visto la conciencia desde el punto de vista de la inteligencia: un Yo que *se deja determinar* por el
No-Yo
para así conocerlo. El Yo quiere, en cambio, modificar activamente el
No-Yo
, no quiere acogerlo en su interior, sino que desea cambiar el interior en exterior, la intención en realidad. Sin embargo, estamos ante la misma actividad fundamental.

Fichte tiene una imagen diferente de la voluntad. Como a veces queremos hacer cosas que en realidad no deseamos, o actuamos sin tener en cuenta nuestras motivaciones reales, a menudo concebimos la voluntad como una capacidad superior a nuestros impulsos. Para Fichte, en cambio, el conjunto práctico es un todo porque se basa en el impulso espontáneo del Yo que quiere mostrarse al mundo. Este impulso puede ser consciente y, por lo tanto, desordenado y caótico: es el caso de nuestra tendencia natural y no aprendida hacia la razón, como son los impulsos y los deseos. Pero los impulsos naturales no son heterogéneos respecto a la voluntad (que está alimentada por la inteligencia), pues representan su forma inconsciente y no aprendida.

En este punto, Fichte se distancia de la ética kantiana: la moral no frustra los impulsos, sino que los transfigura y los eleva hasta poder responder a la tendencia fundamental del Yo. En cambio, la voluntad moral del Yo presenta una paradoja, en la que se unen en la percepción la propia *necesidad* y la urgencia del impulso: el Yo puro se *desea* a sí mismo, quiere encontrarse y mostrarse al mundo, es a la vez su incentivo y su motivación. El acto de autoposición de la conciencia, considerado desde este punto de vista, aparece como el imperativo moral que debe proyectarse y mostrarse en un mundo gobernado por la razón.

Profundizaremos en este discurso al hablar de la ética de Fichte,

pero antes sería interesante realizar una última consideración. Hemos dicho que la teoría no se sostiene por sí misma, no llega a conocer la realidad en igualdad con el Yo porque para garantizar su autonomía debe anular la de los sentidos y la de la receptividad en general. Sin embargo, podemos apreciar como en el pensamiento de Fichte la teoría se fundamenta en la práctica, la inteligencia sobre la voluntad. El impulso para conocer la realidad es insaciable: su insatisfacción solo puede remediarse con la acción para *transformar* la realidad.

Esta acción es la exigencia moral fundamental de todo ser humano. Se trata de un impulso *moral* porque desea reconocer a cada hombre como un ser racional e igual, desea construir una patria común donde todos podamos vivir en armonía. Lo común en todos los hombres es el imperativo que quiere transformar la naturaleza —tanto los deseos naturales como el mundo exterior— en consonancia con la libertad infinita de la inteligencia. La moral precede al conocimiento.

No podemos decir que la *explica* —porque precisamente se trata de actuar, no de explicar—, si bien la *satisface*: llena y completa al hombre porque responde a la necesidad fundamental de la razón. No es una solución para salir del paso: la satisfacción del Yo, su tendencia incondicional a transformar el
No-Yo
, resulta *más importante* en comparación con el saber, ya que es la forma más autónoma y pura en que el individuo se acerca al Yo puro. Se trata, pues, de una tendencia infinita que nunca se completa: un imperativo que quiere ser racional y libre, que vale y será siempre válido para cualquier persona y que alimenta su acción en el mundo.

La intuición entre la percepción y la imaginación: un problema

Podríamos reprocharte a Fichte que la solución es peor que el problema. La doctrina gnoseológica que propone no representa una alternativa real al idealismo vulgar y representa un retroceso respecto al criticismo de Kant.

A diferencia de Kart Fichte presenta te productividad de la imaginación como fuente de toda *intuición sensible*, la percepción, que siempre tiene un lado pasivo y dependiente de los objetos, no es autónoma porque su carácter intuitivo deriva del de la imaginación trascendental (que a su vez no es, como hemos visto, la imaginación empírica del individuo sino un poder interno de la estructura trascendental de la conciencia). Si bien es cierto que a la imaginación se le pide que actúe al contrastar con la realidad, este contraste solo es un contragolpe «anestésico», es decir, no aporta ningún material sensible organizado.

En cambio, en Kant podemos ver que la sensibilidad aporta un material al intelecto que ya es un todo articulado y unitario que prescinde del uso productivo de la imaginación. En Fichte, el mundo no es un artefacto del Yo porque muestra resistencia, pero el orden intuitivo y de los fenómenos del mundo, su multiplicidad y diversidad sensible en cuanto a manifestaciones (no solo su orden *inteligible*, su reglamentación interna de las leyes), aparecen rebajados con una subjetividad más radical que la de Kant.

La imagen de la experiencia que encontramos en la teoría fichteana del saber parece incompleta: para preservar la unidad activa de la conciencia, Fichte parece querer reducir el valor del momento sensible y transfiere las prerrogativas al poder productivo e inconsciente de la imaginación. No es casualidad que la concesión de Fichte a la imaginación productiva suponga una gran fuente de inspiración para los románticos. Según estos, las experiencias esenciales de la vida no provienen de tos sentidos o de la cooperación entre sentidos y razón, sino de la creación artística y simbólica de la realidad que trasciende el mundo sensible.

La unidad de la inteligencia y la voluntad

El sentido común trata la inteligencia y la voluntad como dos poderes separados y con prerrogativas muy diferentes. Los filósofos que hablan del voluntarismo también defienden esta idea, como es el caso de San Agustín y Descartes.

Fichte no podría estar más en desacuerdo: según él, no existe una voluntad que no sea inteligente o una inteligencia que no sea voluntaria. Se manifiesta la propia energía libre del Yo, la autoposición espontánea y absoluta de la conciencia. Podríamos decir que el Yo es solo una cosa: una tendencia irresistible y permanente a ser él mismo, a estar en todas partes y a ser plenamente consciente de sí mismo. Se trata de la llama eterna que alimenta la vida de la conciencia.

Hasta ahora hemos visto cómo el Yo aspira a superar la oposición del
No-Yo
mediante la conciencia: conocer significa, al fin y al cabo, buscar en la realidad la misma razón que es propia del Yo. Pero esta misma oposición se puede superar actuando sobre la realidad para transformarla de acuerdo con la razón: convirtiéndola en igual al Yo. La inteligencia es a la voluntad como la búsqueda es a la producción: ambas actividades necesitan tanto del saber como del querer, porque es el propio Yo, la unidad con el mundo, el que debe ser buscado y encontrado, igual que es solo el Yo el que busca y produce.

Para ser más intuitivos, pensamos otra vez en nuestra conciencia como en una luz espontánea que se *conoce* porque, en el fondo, se quiere conocer, su energía consiste en buscarse, en producirse y en expandirse por todas partes, en una tensión infinita, inagotable y que nunca llega a completarse. Esta energía infinita de la inteligencia se «contagia» y une a todos los hombres, ya que reside en el fondo de las conciencias de cada uno de nosotros. Podemos decir que la filosofía *ilumina* al hombre porque lo libera de la naturaleza y de la inconsciencia: lo vuelve sensible al imperativo

infinito que constituye su humanidad.

La unidad de la voluntad y la inteligencia es visible en todo aquello que hemos dicho hasta el momento. La tensión voluntaria que sostiene el conocimiento —pensemos, por ejemplo, en una actividad como la atención— es la tendencia a superar la resistencia de la realidad para penetrar en su interior. Pero para poder transformar el mundo también es necesario conocerlo: basta con ver cuánta ciencia participa en un proyecto técnico cualquiera. En el primer caso, sin embargo, la conciencia quiere respetar el mundo y, por lo tanto, se deja determinar. Por el contrario, «querer» significa superar la pasividad, convertir lo externo (el mundo) en igual a lo interno (los impulsos, los deseos, las intenciones, los proyectos).

La libertad infinita del hombre: una imagen nueva de la experiencia

La conclusión de Fichte es verdaderamente original y revolucionaria respecto a la tradición y a la filosofía de su época. En Kant, por ejemplo, no existe una superioridad de la razón práctica, pero Fichte piensa lo contrario. Existe una misma razón que se da en varias formas, sin que un aspecto sea superior a los otros. Este es uno de los mejores ejemplos para ver cómo el pensamiento de Fichte modifica nuestra imagen cotidiana de la vida. Tenemos la idea de que somos seres que queremos conocer el mundo para vivir mejor. Para actuar de un modo responsable y justo, decimos que es necesario saber cómo son *verdaderamente las cosas*. Este es el razonamiento habitual del sentido común, pero también es la idea de la tradición filosófica, antigua y moderna, que llega hasta Kant (con la particularidad de que, para Kant, conocer la esencia del mundo significa conocer la esencia de nuestra razón).

Fichte da un giro a esta relación. Queremos conocer la esencia del mundo y nunca renunciamos a este objetivo, porque tal objetivo forma parte de la libertad del Yo, de su necesidad de reencontrarse en la naturaleza. Pero según Fichte solo podemos ser nosotros mismos si transformamos el mundo, si hacemos de él un producto de nuestra libertad. Si le preguntamos a la naturaleza cómo debemos vivir, no recibimos respuesta alguna. La respuesta es la libertad de nuestra conciencia, que trasciende la naturaleza y nos encarga que la transformemos, que construyamos un mundo donde todos los seres libres y con capacidad de raciocinio puedan vivir juntos, respetándose y reconociéndose.

Desde este punto de vista podemos entender la filosofía de Fichte como una apuesta casi existencialista con un valor no solo creativo, sino también, y sobre todo, capaz de *ordenar* la libertad del hombre. De esto se desprende que para Fichte el mundo no goza en sí mismo de un orden natural que nos diga cómo vivir bien. Todo orden se construye desde la libertad del hombre. Como

consecuencia de ello, el conocimiento nunca logra darnos una total seguridad sobre la razonabilidad de la naturaleza. El conocimiento debe dejar paso a la acción, la teoría a la práctica: si el mundo nos habla de un modo racional, debemos modificarlo a imagen de nuestra razón, imponerle el lenguaje de la libertad.

Esta conclusión, que constituye la idea central del idealismo práctico de Fichte, plantea dos problemas evidentes. El primero es la circularidad perenne del proyecto de Fichte (el propio filósofo era consciente de ello). El conocimiento nunca ofrece la certeza irrefutable de la libertad infinita del Yo, porque no puede superar los límites de la experiencia finita, de la pasividad del No-Yo. El imperativo moral que debería aportar esta certeza en el ámbito práctico solo habla a quien le escucha, a aquel que percibe la orden absoluta «¡sé libre!» que proviene de nuestra conciencia. No es posible demostrar el imperativo moral, ni tampoco se puede obligar a nadie a escucharlo, porque el imperativo moral se coloca justamente al principio de toda demostración y de cualquier obligación.

Es por este motivo que el filósofo puede argumentar en favor de su presencia, pero no puede obligar a escuchar a quien no escucha o no quiere oír, pues estos permanecen encerrados en el terreno de los impulsos naturales. Fichte admite perspicazmente que en última instancia el aprendizaje de la Doctrina de la ciencia depende de cómo es la persona o de lo que esta libremente elige ser. Es un círculo inevitable: si la elección de la libertad no fuese incondicional, indemostrable y *pre-racional*, no se podría colocar al principio de toda demostración y de todo razonamiento.

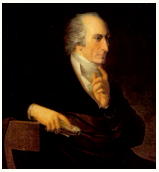
El segundo problema que se presenta está relacionado con esta paradoja *pre*-racional en la elección de la razón y la libertad. Para Fichte, la libertad logra *ordenar* el caos de la experiencia, es capaz de aportar una ley que falta en la naturaleza y, por lo tanto, proyecta un mundo en el que los seres racionales coexisten pacíficamente. Pero si la elección de la libertad resulta radicalmente individual y precede a la propia razón; si, en otras palabras, la intuición del Absoluto es indemostrable, entonces esta elección

pone en duda el mantenimiento de todo orden racional y puede destruir la base de la construcción de la libertad humana. Desde este punto de vista, las tensiones de la filosofía de Fichte corren el riesgo de implosionar el sistema de la razón que intenta construir, lo cual significaría tomar un camino algo parecido a la filosofía de Nietzsche.

La voluntad ya no aparece como autora de un orden objetivo común (en ausencia de un orden objetivo dado, que se puede conocer y encontrar en la naturaleza), sino como la creación artística de elementos diferentes, sin valor intrínseco y aumentados únicamente por la voluntad de poder de sus creadores. Se podría decir *así*: Fichte desea que la espontaneidad de la imaginación refuerce el imperativo práctico para transformar y volver a proyectar una realidad que no podemos conocer verdaderamente. Pero si la universalidad de este imperativo no se puede demostrar, la imaginación corre el riesgo de emanciparse de toda moralidad. En consecuencia, iríamos hacia la creatividad amoral del nihilismo, la identificación postmoderna del conocimiento y de la creación, y llegaríamos a eclipsar toda universalidad y toda verdad.

A pesar de este riesgo, el pensamiento de Fichte muestra su grandeza y es totalmente vigente en la actualidad.

Jacobi y el nihilismo



Friedrich Jacobi. Retrato de Peter von Langer (1801).

Según el gran filósofo alemán Friedrich Jacobi (1743-1819), el idealismo fichteano contiene un núcleo indestructible nihilista, al igual que toda la filosofía racionalista cuyo máximo exponente es Fichte. Jacobi había llegado a la misma idea en relación con Spinoza, tal y como demuestran sus conocidas cartas *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), que significaron el descubrimiento del filósofo holandés en Alemania. Para Jacobi, el pensamiento de Fichte es la culminación y la verdad del espinosismo, pues encarna la afirmación del sujeto —y descarta la substancia objetiva— como única y absoluta verdad de la realidad. Esta afirmación es la esencia del nihilismo y conduce a la pérdida de cualquier valor y de cualquier referencia estable: el valor se convierte en un artefacto de la libertad del sujeto, que termina por conocer solo aquello de lo que él mismo es autor, y pierde la médula y el sentido de la propia acción en el mundo.

Por otro lado, el nihilismo es, según Jacobi, la respuesta necesaria a una razón filosófica que pretende ser exhaustiva y autosuficiente, sin ayuda de la fe y de la intuición: la fe, entendida como certeza personal de lo divino en cuanto creencia directa e inmediata de la realidad independiente del mundo, es para Jacobi el complemento necesario de la razón, que debe abandonar cualquier intento de explicar completamente la realidad a partir de ella misma. Jacobi expone este teoría en una carta pública a Fichte: este último le había pedido que interviniese durante la disputa sobre el ateísmo, sabiendo que le apoyaría. A pesar del respeto y la admiración que

siente por Fichte (la misma expresada por Spinoza y Kant), resulta irónico ver cómo Jacobi confirma las acusaciones de ateísmo y de inmoralidad que pesan sobre Fichte, porque entiende que el ateísmo es un elemento clave de la subjetividad nihilista.

¿Cómo podemos hablar del Absoluto? El desarrollo de la Doctrina de la ciencia

La intuición intelectual

La dificultad del pensamiento fichteano se puede plantear de la siguiente forma: El Absoluto, el acto de autoposición de la conciencia, es el principio de toda razón y de toda explicación. Así pues, de él no podemos esperar ninguna prueba, no se puede explicar ni demostrar a partir de un principio superior. El Absoluto es la prueba de sí mismo cuando se muestra. Esta prueba debe ser evidente, irrefutable, de lo contrario, todo el sistema se derrumba. Sin embargo, puede que todavía no conozcamos la evidencia del Absoluto. El filósofo debe guiar a sus lectores para que intuyan claramente la espontaneidad de su propia conciencia. ¿Cómo podemos describir esta intuición y al mismo tiempo conservar la evidencia? ¿Qué tipo de saber nos permite hablar del Absoluto si solo podemos hablar —tener un discurso que predique algo sobre otra cosa, que delimite, que identifique— de aquello que no es absoluto, sino finito, determinado y condicionado? ¿El objetivo de *describir* la autointuición del Yo no es lograr distanciarse irremediablemente de su evidencia? Pero, si no la podemos describir, ¿podemos convencer a los lectores para que la acepten?

Este laberíntico problema lleva a Fichte a reelaborar en muchas ocasiones la forma en que expone la *Doctrina de la ciencia* y a profundizar en sus argumentos fundamentales. La idea de una intuición intelectual del Absoluto resulta necesaria para el sistema de Fichte, pero al mismo tiempo esta plantea problemas y dilemas sin solución. Probemos de entender algunas de sus características,

para así vislumbrar el inicio del camino que toma Fichte al exponer su sistema con todas sus variaciones.

Fichte ya introduce el concepto de «intuición intelectual» en la reseña al *Enesidemo* de Schulze, de 1793, y, por lo tanto, antes de la publicación del *Fundamento*. Más tarde, en Berlín. Fichte preferirá hablar de «visión trascendental». Pero ¿a qué se refiere Fichte cuando habla de una intuición o de una visión propia de la mente? ¿Y cuál es el objeto de esta visión?

En un modo más sencillo, podríamos decir que la intuición es un único vistazo con el que se observa la unidad de un múltiple. En toda comunicación de la conciencia, el pensamiento discursivo empieza dando una *serie* de pasos, una sucesión. Por ejemplo, sí quiero describir una mesa, debo completar una secuencia *de predicados*, debo conectar la mesa con una serie de propiedades que la identifiquen: la mesa posee esta forma típica, está hecha de este o ese material, tiene una función determinada, entre otras. La conexión en forma de secuencia de un objeto determinado con una serie de propiedades es la base de toda demostración científica, porque es posible concebir las propiedades como un conjunto de requisitos necesarios para poder identificar, analizar y conocer un objeto determinado, una ley determinada o un comportamiento.

Al contrario, la intuición no analiza las propiedades del objeto en una secuencia, sino que las observa simultáneamente a través de una única acción. La intuición sensible, por ejemplo, permite conocer en un instante un objeto como un conjunto unitario formado por partes: para percibir una mesa no necesito percibir cada una de sus propiedades, porque tengo bastante con observar la mesa mediante una única perspectiva instantánea. Para muchas doctrinas filosóficas, incluyendo la de Fichte, la sensibilidad no es la única facultad intuitiva del hombre. Basta con recordar que, según Fichte, la imaginación actúa en la intuición sensible, y esta no proviene directamente de los sentidos. También la mente debe disponer de una mirada instantánea, de una visión inmediata y directa de las cosas, de lo contrario no se podría elaborar ningún tipo de discurso al respecto. Para Platón, Aristóteles o Descartes,

entre otros, si no dispusiéramos de la percepción intelectual de la mesa (y no solo de una visión sensible), seríamos incapaces de intentar describir o demostrar sus propiedades.

No obstante, resulta fácil darse cuenta de que Fichte no habla de la intuición intelectual de la forma de la mesa: se refiere a una especie de autointuición de la conciencia. En consonancia con Kant, Fichte sostiene que no conocemos las formas esenciales de las cosas gracias a la intuición intelectual, sino que *construimos* las reglas de su conocimiento mediante la síntesis trascendental a partir de nuestras facultades. Sin embargo, para Fichte, en la base de toda actividad de construcción debe haber una visión del Yo, del constructor, de lo contrario, al sistema de la razón le faltaría un principio sólido y unitario. Este es el primer principio de la evidencia de todo saber y sobre el cual se construye la Doctrina de la ciencia.

Al igual que en la doctrina clásica de la intuición intelectual, la autointuición del Yo también *debe preceder todo* pensamiento discursivo: un acto instantáneo de aprehensión de sí mismo es la base de toda predicación, de toda secuencia discursiva. La base de cualquier discurso es la identidad: tengo que poder ver el objeto X como idéntico a sí mismo (X=X) para poder hablar de él y describirlo. Pero el acto del saber que *pone* a X en la conciencia es único e instantáneo. No obstante, aún hay más; como ya hemos visto, mediante una única acción la conciencia se opone a sí misma, se opone a un mundo y se ve a sí misma en relación con un mundo. Se trata justamente de una intuición porque hay una multiplicidad (el Yo como acto, el Yo como objeto del propio acto, y la relación recíproca entre estos dos momentos) que no podemos conocer recorriendo mentalmente una serie de consecuencias, sino que debe ser conocida simultáneamente. Y, para Fichte, el último principio de todo saber es esta autointuición del Yo: no existe un principio más allá que la explique y, sin esta, todo saber se derrumba.

El conocimiento intuitivo de las esencias

La intuición intelectual es un elemento fundamental de la filosofía tradicional porque es el único acto que permite conocer y describir las esencias de las cosas. Para describir con seguridad las propiedades de un objeto tengo que poder distinguir sus propiedades accidentales de las esenciales, por ejemplo, una mesa tiene necesariamente una superficie plana pero no tiene necesariamente cuatro patas. ¿Cuál es el criterio que debo adoptar para realizar esta distinción? ¿Cómo puedo identificar una mesa sin equivocarme? ¡Pero no todo es tan sencillo! ¿Cómo puedo identificar un lémur, una araucaria o una enfermedad mental? Es mucho más difícil. Si tuviera que buscar para cada uno de estos ejemplos nuevas propiedades esenciales que me permitiesen diferenciar las propiedades esenciales de las accidentales, me encontraría con el mismo problema una y otra vez; nunca lograría hablar con seguridad de ningún objeto. Por otro lado, la percepción sensible no ofrece este criterio. No solo porque no puedo percibir una enfermedad mental, por ejemplo, sino tampoco porque, a pesar de las diferentes tendencias empíricas de la filosofía que afirman lo contrario, la sensibilidad (o una experiencia sensible repetida por costumbre) no puede sugerirme que no sea indispensable que una mesa tenga cuatro patas para ser una mesa. En otras palabras, debo disponer de una percepción intelectual de lo que debe ser una mesa de verdad (tengo que ver la idea o la forma de la mesa, en términos de Platón y Aristóteles).

Se trata de un acto que, sin embargo, resulta poco claro. Una cosa es tener una visión mental de la mesa o de cualquier otro objeto determinado, pero otra cosa es ver mentalmente la actividad de la conciencia. La conciencia no es un objeto, sino un acto. En especial, el acto de verse a sí misma, de *generarse mediante el saberse*. No existe una conciencia que no sea consciente de ella misma. A su vez, consciente de ella misma significa generar la conciencia, crear de la nada, porque no hay nada más allá de la cual podría derivar y todo saber la presupone (por ejemplo, una explicación de la conciencia en términos de procesos neurológicos *no es, de hecho, una explicación del acto de conciencia*, sino solo de su base material: no soy consciente de mí mismo como un conjunto de neuronas). Solo un Dios creador genera la mesa con la

intuición: pero lo que se genera no es una forma según Fichte, una cosa determinada y diferente de cualquier otra, porque se trata de la *actividad* que pone toda forma y distinción entre las cosas. Esto no significa que la conciencia cree materialmente la realidad, sino que la autointuición de la conciencia es, efectivamente, una *autogénesis*, una espontánea y absoluta producción de sí misma.

Jacobi propone una explicación más clara para explicar la idea fichteana de la intuición intelectual como autogénesis de la conciencia. Pensemos en la acción de dibujar con un lápiz una línea en una hoja. Intuimos la línea *mientras* la generamos, y *solo porque* la generamos nosotros mismos, no porque la encontramos hecha. En esta imagen, el Yo sería tanto la mano que traza como la línea dibujada. El Yo se «ve», se intuye, de un modo parecido al del ojo cuando ve la línea: no como un objeto externo, sino como la actividad misma del hecho de trazar la línea. Y «verse» es, simultáneamente, el propio hecho de trazar, la producción en sí.

El Absoluto y el conocimiento-imagen

En el concepto fichteano de la intuición intelectual anida un gran problema que Fichte va dibujando progresivamente y que centra el pensamiento de su período en Berlín. Esta cuestión es necesaria para el conjunto de su sistema. El problema radica en que el *origen* del saber, del Yo como acto espontáneo, permanece escondido, como una fuente de agua inagotable de la cual solo podemos ver el torrente una vez formado. Vemos solo la línea trazada, pero el hecho de trazar siempre permanece a nuestras espaldas.

Analicémoslo. El Yo surge necesariamente como saber de sí mismo. Pero el Yo que conozco no es el mismo *acto* del saber, el Yo como objeto ya no es el Yo en cuanto saber inmediato y directo. Cuando el filósofo me lleva a realizar un acto de reflexión y, con este, tomo conciencia de mí mismo, me intuyo en cuanto el Yo que se presenta libre y el propio acto del presentarse ya existe, está dentro de mí. No sirve de nada querer echar marcha atrás, como Orfeo con Eurídice: darse la vuelta sería un nuevo acto de autoconciencia, en el que yo me *conozco* a mí mismo como objeto, pero soy incapaz del acto de saber.

Es por este motivo que Fichte introduce progresivamente una diferencia entre el Absoluto y el saber, entre la génesis del Yo y el propio Yo, sobre todo tras haber abandonado Jena. El saber originario, es decir, el autoponerse del Yo, es el lugar —¡el único lugar!— en el que el Absoluto se manifiesta, pero no es el Absoluto en sí. Con «Absoluto» debemos entender el proceso de génesis del saber. El Absoluto se muestra solo en el saber y gracias al saber. Es por este motivo que Fichte sigue considerando su proyecto filosófico como un sistema crítico y trascendental: no se da un Absoluto dogmático, trascendente respeto al sujeto que lo conoce, porque el Absoluto es precisamente el origen del saber, el proceso del cual surge. La clave reside en que el saber, el Yo, no puede ser la consecuencia de una causa anterior, sino que es una causa

espontánea de sí mismo (autogénesis). Sin embargo, no *dispone* del propio *inicio*, no puede tener su propio origen. Este origen debe entenderse como el acto libre, gratuito, *absoluto* —independiente de cualquier condición y causa— mediante el cual la vida originaria de la inteligencia se une con el saber de sí mismo a través del pensamiento del hombre. A diferencia de su etapa en Jena, el Yo ya no es un acto autosuficiente e independiente en sí mismo, sino el eje de una relación con la vida originaria que mediante el Yo (y solo a través de la conciencia del hombre) se manifiesta y se conoce.

Podríamos decir que el darse gratuito de la vida al saber, de lo Absoluto a la inteligencia del hombre, es inexplicable. Pero esta es precisamente la clave de Fichte: la génesis del saber y, en consecuencia, del principio de toda explicación, de toda razón. Fichte no propone una rendición de la razón a la religión, sino una búsqueda autocrítica llevada hasta el punto más extremo posible, hasta la mismísima génesis de la razón, cuya explicación racional no existe. La razón, si tiene que ser verdaderamente libre, incondicional y productiva, debe pensar en sí misma como un inicio espontáneo, absoluto y, por lo tanto, como una especie de regalo del Absoluto al hombre.

Imaginémonos otra vez que el Absoluto es como la luz, o mejor dicho, como el sol. El propio Fichte nos presenta esta metáfora: vemos y conocemos los fenómenos del mundo gracias a la luz del sol intelectual de lo contrario todo sería oscuro y seríamos incapaces de distinguir nada. La filosofía quiere volver al origen, quiere describir críticamente la génesis de este saber, de esta luz. Es por ello que no debe dirigirse directamente a los fenómenos (a los muchos que hay, dice Fichte), sino a la luz que ilumina (al *Uno*). El principio originario del saber es una especie de «visión de sí mismo» del sol. Pero no podemos ver el sol directamente, porque el sol intelectual en cuestión es el propio «ver», sería como pedir al único faro del mundo que se iluminara a sí mismo. Por eso es como si pudiésemos ver esta luz —que somos nosotros en nuestro interior— solo en su reflejo, de forma indirecta y mediante las cosas que ilumina, las infinitas gotas de agua que la reflejan. La intuición intelectual de la cual se sirve la filosofía no es, según Fichte, una

autovisión del sol imposible y mística, sino que se trata de una consideración *reflexiva* (en el mismo sentido que el reflejo de la única luz en las gotas de agua) de nuestros conceptos, los cuales por un lado se dirigen al múltiple indefinido de la experiencia, pero que por el otro deben reflejar el propio origen, el origen del saber en el Absoluto.

El conocimiento filosófico sobre el cual se basa la Doctrina de la ciencia es, en este sentido, un *reflejo del* Absoluto. El saber no puede capturar lo originario mediante conceptos, es decir, con reglas discursivas que nos permitan hablar de los objetos: hay que *entreverlo* como la génesis que desaparece tras lo generado, como el principio que solo se muestra de forma indirecta, por mediación de aquello que produce. Lo que produce son conceptos, instrumentos que usa el saber para apropiarse de las cosas. Una vez los conceptos forman parte de la crítica filosófica en su génesis trascendental, estos se revelan como *imágenes* del Absoluto.

No hay que confundir la idea de *imágenes*, que acepta la reflexión filosófica de Absoluto (y sobre el Absoluto), con la facultad de imaginación de la cual ya hemos hablado. A partir de la exposición de 1804, Fichte da un nuevo sentido a este concepto, por el cual la imagen es esencialmente el propio saber. El saber recuerda al propio origen como la imagen recuerda a eso de lo cual es imagen. En el ejemplo de la línea trazada, esta es la imagen de la actividad del hecho de trazar.

Fichte utiliza la idea de la imagen para destacar la dependencia del saber frente a su origen, pues no existe una imagen que no sea una imagen de algo ausente, que no sea una copia de un original. La relación de la imagen con el Absoluto, del saber con su génesis, es el elemento intuitivo, la visión que permanece en la base del saber filosófico. No vemos el original directamente, sino *mediante* una imagen. El término alemán «a través» o «mediante», *Durch*, es precisamente el que Fichte utiliza para entender la naturaleza de los conceptos.

Al mismo tiempo, la dualidad entre Absoluto y el saber-imagen

—dualidad que solo puede superarse con una visión intelectual, con una intuición guiada por el discurso del filósofo, pero que no encuentra una traducción discursiva adecuada— es la relación que abre el espacio del discurso, que intuye el concepto entendido como una regla discursiva con la que ordenamos el mundo. El saber, el Yo, ya no es el originario, es la mediación entre el *Uno* —la vida originaria que en el saber se convierte autoconsciente— y *los muchos* —la experiencia del fenómeno, de la conciencia finita, que habla del mundo a través de los conceptos—. Pero también el Yo es el puente entre la visión y el discurso, entre el silencio que entrevé la unidad y la palabra que se dirige a la multiplicidad de la experiencia.

Este valor doble aúna de forma intuitiva Absoluto y relación discursiva. El saber-imagen asume esta dualidad en la reflexión filosófica.

Se trata del núcleo persistente que Fichte coloca en la cima del proyecto de renovación de su Doctrina de la ciencia a lo largo de las sucesivas exposiciones desde 1804.

Las principales exposiciones de la Doctrina de la ciencia

Tras la publicación del *Fundamento* (1794-95), Fichte empieza a exponer la Doctrina de la ciencia en sus clases en Jena, y lo hace con una base metodológica diferente que ya no prevé la diferencia entre teorética y práctica. Fruto de esta nueva Doctrina de la ciencia (conocida como *Wissenschaftslehre Nova Methodo*), Fichte publica dos introducciones en 1797. En 1801 publica (junto con su escrito más divulgativo, el *Informe claro como el sol*) la segunda edición del *Fundamento*.

Entre 1801 y 1802, Fichte da lecciones en su casa de Berlín a un público restringido y expone un nuevo texto que publicará más adelante su hijo, Immanuel Hermann. La exposición de 1804 es más completa y definida, y es por esto que Fichte tenía intención de publicarla. Sin embargo, la Doctrina de la ciencia de 1804 nunca se llegó a publicar, pero sigue siendo el mejor testigo del pensamiento de Fichte en su etapa berlinesa. El filósofo nunca dejó de reelaborar su *philosophia prima*, tanto para los cursos privados como para los públicos. A todo esto también hay que añadir la exposición que contiene las treinta lecciones de Erlangen (1805), la de Königsberg (1807) y los cursos sobre la Doctrina de la ciencia que dio en la Universidad de Berlín en 1811, 1812 y 1813.

La representación, la vida y el concepto

En las últimas exposiciones de la Doctrina de la ciencia, desde la de Königsberg de 1807 a los cursos en Berlín (en especial el de 1811, que muestra una forma estructurada y completa), se observa un abandono de la noción de *imagen* en favor de la noción de *representación*, de origen teológico pero con una fuerte connotación política. El Yo es el *representante* del Absoluto antes que su imagen. Con este punto de vista, Fichte logra reformular su idea de la intuición intelectual de la forma más amable y más compatible posible con la dimensión fundamental de la *práctica* del Yo y a partir de la *Grundlage*. Es posible porque la relación entre la imagen y el original es estática y pasiva: se trata de una reproducción, si bien paradójicamente el original no puede ser reproducido (porque no es un objeto, sino un proceso genético). En cambio, la relación entre el Yo que representa y el Absoluto representado es práctica, dinámica y creativa. Aclarémoslo: si el Absoluto no era antes un objeto externo cuya copia era el saber, ahora igualmente no es un mandante que expresa la voluntad y cuyo representante es el Yo. Si el Yo tiene un mandato que cumplir del Absoluto, se trata de un mandato *libre*, es más, es un mandato *que libera* al Yo, que apela a la responsabilidad moral para construir un mundo inteligible a partir del conocimiento y de la acción. El Absoluto no se impone a la conciencia como un «¡debes hacer esto!»: se trata de un deber que Fichte llama «condicionado», es decir, relacionado con unas condiciones específicas de acción, siempre en parte naturales, y que se expresan con el verbo *müssen*. En cambio, la orden del Absoluto es solo un «¡debes!» (*Soll!*), un imperativo no coactivo pero moral en el que la conciencia puede elegir libremente si lo sigue; pero sobre todo se trata de un imperativo «vacío» que el Yo tiene que llenar y configurar con el inicio de un proyecto de acción en el mundo.

El mandato que el Yo recibe por parte del Absoluto es la conciencia de ser irreducible a la necesidad natural y de poder ser

determinado libremente según la propia razón. Esta es la importancia del «¡debes!» a partir de 1804 como forma de aparición del Absoluto en la conciencia. El Yo deja de ser práctico porque determina el
No-Yo
que se le opone. Es práctico porque se le ordena que responda al llamamiento de su origen, al «*Soll!*» que le recuerda que su aparición no se debe a la cadena de necesidades naturales (de un coercitivo *müssen*), sino de la manifestación inexplicable, gratuita y espontánea de la vida como inteligencia consciente. Solo en virtud de esta llamada, el Yo puede convertirse en el lugar de la libertad y de la autodeterminación, si bien, por otro lado, sigue siendo un producto de la necesidad natural.

Por otra parte, calificar al Absoluto de «representante» supone un distanciamiento del Yo respecto al sujeto imperativo moral en sentido kantiano: el «*Soll*» no es la forma práctica de la razón, como en Kant y en la primera etapa de Fichte, sino que es un imperativo *ontológico*, es decir, *constitutivo* de la propia existencia del Yo. El Yo no es otra cosa que el representante de la vida divina que encuentra en ella misma su conciencia. La existencia del Yo es deudora de su proceso de origen, que es absoluto y espontáneo. De esta forma, el imperativo «¡debes!» equivale a «sé libre» y recuerda al Yo cuál es su esencia, no solo su carácter moral.

Pero la representación expresa de forma mucho más específica la relación de dependencia del Yo con la «vida originaria», con el Absoluto.

El Yo está llamado a dar forma, a aportar una configuración específica a lo que no tiene forma: el Absoluto precede a toda forma determinada. El *concepto* es una vez más el instrumento de este poder formativo que el Yo ejerce *por encargo* del Absoluto: gracias al orden que aporta el saber conceptual, la vida divina no solo se manifiesta en la autoconciencia, sino que se articula ordenadamente en un mundo inteligible. Esto es así porque el concepto es el *Durch*, el trámite o «mediante» que refleja el Uno pero al mismo tiempo se relaciona con la multiplicidad y lo clasifica. El «concepto», en este

sentido, es otra imagen o *Bild*, tanto en un sentido cognoscitivo como también como el impulso que da una figura al mundo, y es así como se convierte en un *modelo (Vorbild)*. El concepto es el agente de la libertad que forma al Yo y que este solo logra cuando representa al Absoluto.

En el escrito de 1800 *El destino del hombre*. Fichte expresa con maestría la base del concepto y el sentido práctico de esta.

> Del modo siguiente concibo mi autonomía como un Yo. Yo me atribuyo la facultad de elaborar un concepto [...], me atribuyo asimismo la facultad de manifestar este concepto mediante una acción real más allá del concepto; me atribuyo una fuerza real, efectiva, productora de un ser —que es completamente distinta a la mera capacidad de un concepto—. Aquellos conceptos que llamamos «conceptos de fin» no deben ser, como los «conceptos de conocimiento», *copias* de algo ya dado, sino modelos (*Vorbilder*) de algo que deberá ser producido.

El pensamiento de Fichte durante su etapa final podría resumirse como una dialéctica interminable e incompleta entre la vida y el concepto. El Absoluto es la vida, no la vida biológica —que es parte del mecanismo natural—, sino la vida de la inteligencia, la autogénesis espontánea del saber. El concepto no es el saber en sí (por el cual no existe ningún concepto sino solo intuición), sino el saber de la multiplicidad de los fenómenos. El concepto nunca puede agotar el torrente espontáneo de la vida y tampoco puede encerrarlo completamente en una única mirada: la vida trasciende todo concepto determinado, porque es el inicio inalcanzable de todo concepto. Además, el concepto no es solo la señal de esta imposibilidad: cuando el concepto se convierte en autorreflexivo mediante la Doctrina de la ciencia, también se vuelve el instrumento que une el Uno de la vida con la multiplicidad de la experiencia, ya que *da forma* y orden al mundo y así refleja y amplía el poder inagotable de la vida. Con una metáfora que propone Fichte podemos decir que el concepto esparce por el mundo las gotas de la vida, que son el reflejo de una infinidad inagotable de puntos de vista diferentes y que, a su vez, refleja la única luz infinita que verdaderamente nos representa: la luz de la inteligencia.

La ética y la filosofía de la religión

La misión del erudito

Hasta ahora hemos dedicado buena parte de nuestro tiempo a explicar algunos conceptos fundamentales de la filosofía teorética fichteana, pues son los conceptos más difíciles de entender cuando leemos la obra de Fichte. Pero Fichte no solo habla de la sistematización (nunca completa) de la Doctrina de la ciencia. También demuestra que es un hábil filósofo de la praxis: elabora una ética, una doctrina del derecho, una política (con elementos concretos que encajan en la actualidad) y una filosofía de la religión que Fichte entiende como una guía a la vida «bienaventurada», hacia la conducta más feliz y justa para el hombre.

El interés práctico vuelve acompañado de una aguda sensibilidad por la situación histórico-política de la época y es consecuencia directa de la filosofía especulativa fichteana: como ya hemos visto, el impulso de la razón para mostrarse al mundo y transformarlo es la dimensión central y fundamental de la actividad del Yo.

La filosofía práctica de Fichte se basa en la Doctrina de la ciencia y depende de la claridad de las estructuras esenciales de la conciencia como acción libre. No obstante, aporta algo nuevo completa la idea de la *misión* del hombre de ciencia. Esta no consiste solamente en perfeccionar un saber gracias a su fundamento y validez, sino que también consiste en difundir el saber entre la gente de cultura para luego transmitirlo a las generaciones futuras.

La misión práctica del hombre culto presupone la verdadera comprensión y la justificación de la universalidad racional porque

solo la razón aporta y legitima las ideas de justicia (moral, social, política). La Doctrina de la ciencia ofrece esta justificación ya que es la única y verdadera filosofía que existe. Al mismo tiempo, la Doctrina de la ciencia no puede ser patrimonio de unos pocos. Tras algunas generaciones debería convertirse en la base de la *autocomprensión* de la sociedad gracias a un trabajo de difusión metódico, paciente y sistemático. De hecho, todo intento impaciente de «divulgación» y popularización directa desencadenaría el efecto contrario: las obras «populares» de Fichte también presentan una dificultad y sus lecciones fuera de la universidad siempre fueron de carácter privado y con un público erudito y selecto. La inexistencia de una gradual revolución en el sistema de las ideas (revolución basada en la universalidad de la razón) es para Fichte la imposibilidad de crear usa sociedad justa.

Debemos tener en cuenta que, según Fichte, el pensamiento de la universalidad de la razón pide la construcción de una sociedad justa y racional: la misión educadora del erudito es un deber impuesto por el objeto de su estudio.

La razón es, en esencia, práctica y activa, *pues no solo* pide un estudio destacado de las formas abstractas del pensamiento y de las leyes generales *del* conocimiento, sino que forma un todo con la ética, con la realización de la libertad. Por ello, el erudito fichteano no es el típico ilustrado del siglo XVIII que considera que rescatar la sociedad es sinónimo de criticar la superstición. Difundir la razón significa lograr que todo hombre sea capaz de hacer que la libertad sea el centro de su experiencia vital, la actividad que le permita una vida «bienaventurada» y justa. Para quien cultiva y educa la razón, esta se convierte en un interés que hay que difundir por todas partes, que hay que «contagiar» a todo ser inteligente para que sea patrimonio de todos.

El filósofo es el «agente especial» de esta razón que quiere mostrarse al mundo y el Absoluto le encarga esta misión. En términos religiosos fichteanos —análogos al contenido—, el sabio es el profeta del Absoluto porque es la semilla con la cual la vida divina de la inteligencia puede crecer en la realidad y puede dar lugar a una sociedad de hombres racionales.

La sensibilidad y la autonomía de la voluntad

La razón es la facultad que produce las ideas universales. A su vez y según Fichte, se trata de un poder en esencia práctico, pues es la propia actividad de la libertad que es, al fin, la autoposición del Yo. Pero esto plantea un problema: la libertad racional no puede ser igual que la libertad de seguir los propios impulsos y satisfacer cualquier deseo que esté en nuestras manos. Los impulsos y los deseos no son universales, se dirigen directamente a los objetos particulares y, simplemente, el Yo los *encuentra* en su interior. En otras palabras, el hombre no solo es un ser racional, también es un ser *sensible*, condicionado por las inclinaciones empíricas (término kantiano), por la materia natural de sus necesidades y sus deseos.

La ética de Fichte parte de la dicotomía (derivada claramente de la ética de Kant) entre las inclinaciones naturales y la autodeterminación moral, entre la heteronomía y la autonomía de la voluntad. La voluntad es el poder (la facultad, *das Vermögen*, para Fichte) de dominarse en la acción: iniciar una serie de efectos en el mundo basándose en la representación consciente de un objetivo, puedo decir que *quería* algo —ir a la piscina, por ejemplo— si antes de hacerlo visualizo este objetivo en mi representación, incluso junto a otras opciones que finalmente desestimo. Para el hombre, los deseos como ir a piscina no son el único objeto de su voluntad, porque el hombre también puede decidir si quiere y cuándo quiere satisfacer las necesidades, como el hambre o la sed, por ejemplo. Ser capaz de querer ya implica una gran libertad en el mecanismo de las causas naturales, en el cual debemos incluir nuestro cuerpo: la causa de la acción *querida* no es un evento natural, una presión material o un instinto incontrolable, sino la representación ideal de un objetivo.

Sin embargo, una gran cantidad de impulsos y deseos se presentan de forma espontánea en la representación del hombre y

estos se convierten en material para la voluntad. Esta presencia espontánea está causada por la limitación y la *pasividad del ser humano* en su relación con la naturaleza. También por su sensibilidad a todo lo que *muta* en el objeto, mientras que el Yo como acción espontánea es lo que permanece siempre idéntico a sí mismo. El cambio entre las representaciones prácticas es continuo y depende de causas de toda índole.

Lo primordial es que *a la hora de elegir entre* uno u otro objetivo (por ejemplo, ir a la piscina o al mar), la voluntad es sencillamente arbitraria, no es verdaderamente libre y racional. Esto no significa que el arbitrio esté privado de razón, pero la razón activa en el arbitrio es la forma subordinada de cálculo de la utilidad individual y a la cual Fichte llama *prudencia*. La prudencia no es libertad, porque supone la *dependencia* del Yo a los deseos y a los objetivos de los cuales el Yo no es autor, pero se da en su interior en cuanto ser sensible y natural.

En calidad de arbitrio, la voluntad es *heterónoma* porque depende de la representación sensible de la cual no es la causa. Observamos que la prudencia es, en términos de Fichte, una voluntad que se comporta como inteligencia porque se deja determinar por el
No-Yo
en lugar de determinarlo. Para ser autónoma, la voluntad debe producir las representaciones de los objetivos a partir de ella misma, no asumirlas de forma pasiva con el trabajo de la imaginación y de la facultad del deseo. La voluntad siempre quiere realizar un objetivo y un objetivo es un contenido determinado. Pero ningún contenido que asuma la sensibilidad (que incluye la imaginación) puede satisfacer la exigencia de autonomía de la voluntad. Así pues, ¿cuál es la voz pura de la voluntad? ¿Qué contenido representativo puede producirse de forma autónoma?

La respuesta de Fichte es, en parte, kantiana: se trata del imperativo categórico como ley moral de la voluntad. La voluntad autónoma quiere la propia forma universal. Querer la forma de la universalidad significa aceptar como único contenido el *bien*

máximo, la idea de una voluntad completamente determinada por la ley moral y no por los impulsos naturales. Pero también significa querer un mundo en el que reine la lealtad, el respeto mutuo y el reconocimiento de todo ser racional y esforzarse para alcanzarlo. La ley moral es la manifestación del Yo o —en el Fichte tardío— del Absoluto en la conciencia, y constituye el criterio universal para examinar toda acción del hombre en el mundo.

La voluntad autónoma es tal porque obedece a la ley moral, y la ley moral determina las representaciones de la acción no basándose en motivos sensibles, sino basándose en las ideas, en producciones puras de la razón, como son la justicia y el bien máximo.

La teoría de los impulsos

Ya hemos visto que Fichte se distancia claramente de Kant en la concesión directa *ontológica*, y no solo moral, del imperativo categórico: la ley moral *constituye* la conciencia porque es la acción espontánea de la autoposición del Yo. De esta forma, el imperativo categórico es la *actividad originaria* de la conciencia, no solo su forma práctica como propone Kant: es la *tendencia* (concepto crucial de la ética y de la filosofía fichteanas) infinita, inagotable e incondicional del Yo a querer superar el contraste con el
No-Yo
y a realizarse en su totalidad.

Vale la pena leer un fragmento de la *Ética* (1798) donde Fichte expone la idea fundamental de su doctrina moral: la ley moral no es otra cosa que la libertad de la inteligencia, la autoposición del Yo.

> Nuestra afirmación es, por consiguiente, esta: solo la *inteligencia* puede ser pensada como *libre*, y llega a ser libre meramente porque se capta como inteligencia; pues solo así pone su ser bajo algo que es superior a todo ser: bajo el concepto. Alguien podría objetar […] se ha presupuesto la absolutez como un ser y como algo puesto, y la reflexión, que ahora debe hacer tan grandes cosas, está ella misma condicionada manifiestamente por aquella absolutez […] Sin embargo, se inferirá en su lugar que incluso esta absolutez es exigida para la posibilidad de una inteligencia en general y que proviene de ella; que, por tanto, la proposición que se acaba de establecer puede ser invertida y se puede decir: solo un ser *libre* puede ser pensado como *inteligencia*, una inteligencia es necesariamente libre.

Esta diferencia no permanece en un plano teorético, tiene una gran repercusión en la imagen de la vida práctica del hombre. Fichte desarrolla en la *Ética (System der Sittenlehre)* una sorprendente e innovadora teoría sobre los *impulsos*. Este libro es uno de los exponentes del pensamiento de Fichte y forma parte de las grandes obras maestras del idealismo alemán.

El *impulso (Trieb,* del verbo *treiben*, que significa «empujar» o «incitar» y pensamos en el impulso como en un empuje interno e inmediato) es la realidad práctica que el Yo adquiere con el conocimiento sensible, en la experiencia cotidiana. Sabemos que la tendencia infinita del Yo actúa siempre en relación con un contraste, con una oposición con el
No-Yo
. Se trata justamente de la tendencia a superar sin cesar esta oposición. Para el conocimiento concreto, el contraste se representa mediante la sensibilidad. Mientras la actividad del Yo es inmutable y *atemporal*, permanece sensible a todo aquello que en nosotros *cambia con el tiempo*, ya sea material representativo que adoptamos de forma pasiva, ya sea nuestro propio cuerpo con su biología que sigue las leyes de la naturaleza y no las de la voluntad.

Sin embargo, la ley moral ordena que se actúe: actuar significa modificar de forma intencionada la sensibilidad, captar en un primer momento la representación de nuestros objetivos, luego la materia de nuestros cuerpos y empezar una serie de efectos en el mundo a través del cuerpo [4].

La tendencia del Yo es, de este modo, por un lado, la energía de la autoconciencia, que es una acción atemporal porque —como hemos visto— es instantánea e inteligible, no sensible. Por otro lado, es necesario que la autoconciencia ejerza una fuerza concreta, un impulso material en la sensibilidad a la cual se opone, ya que de lo contrario no podría actuar en un mundo sensible. Fichte concibe este empuje como un *impulso infinito hacia la independencia*. Para la conciencia sensible, el Yo existe como una presión sin una causa material precedente, porque deriva de la actividad inmaterial y atemporal —solo inteligible— de la conciencia.

Pero ¿qué consecuencias tiene que la ley moral sea un *impulso* originario del Yo? ¿Esta es la forma en que se menosprecia la adhesión desinteresada que caracteriza la obediencia a la ley moral, tal y como lo había logrado Kant con la separación de la razón respecto a la sensibilidad? En primer lugar podríamos responder que solo en el caso de que el Yo pueda convertirse en una fuerza

material, en un *sentimiento* positivo que incentiva la acción correcta, entonces la ley moral cobra sentido para la conciencia. En Kant, la unión práctica entre la razón pura y la sensibilidad estaba garantizada por el sentimiento del respeto, pero se trataba de una solución un poco precaria. En cambio, en la teoría fichteana de la autoposición del Yo la conciencia se *determina* por sí misma con la receptividad: acoge en su interior la materia de la sensibilidad y del No-Yo, y, por lo tanto, se vuelve sensible, encarnada en un sentimiento práctico gracias únicamente a sí misma y a su espontaneidad.

Pero este no es el punto central. Es necesario que el impulso originario *se divida*, que siempre se manifieste en una duplicidad: una parte como impulso *puro* hacia la independencia, que incite a superar activamente la sensibilidad y la pasividad del Yo, y otra como un conjunto de los impulsos *naturales* que persiguen la satisfacción mediante los estímulos sensibles. Los principios de la ética reflejan los de la Doctrina de la ciencia: el Yo como *sujeto* se opone necesariamente al Yo como *objeto*, pasivo frente al No-Yo. Estos dos momentos pueden subsistir solamente gracias a su relación recíproca. El impulso puro expresa la tendencia infinita del Yo a determinar la sensibilidad. El impulso natural expresa la misma tendencia, pero solo en cuanto receptiva del No-Yo: se trata de un único e igual impulso hacia la autoafirmación del Yo, que, sin embargo, debe existir con esta forma dual y conflictiva.

La vida concreta del sujeto es una *lucha* constante sin tregua entre el impulso hacia la independencia absoluta del Yo y los impulsos que podríamos llamar autoconservadores, en los cuales el Yo busca afirmarse mediante la satisfacción de los estímulos sensibles. A diferencia del pensamiento de Kant, estos impulsos también tienen su raíz en la actividad del Yo, que se convierte con Fichte en la base unitaria de toda vida práctica, incluyendo la caracterizada por inclinaciones sensibles como las necesidades y los deseos. Una vez más podemos ver como el impulso puro no es en sí mismo *moral*, sino más bien ontológico, ya que expresa

simplemente la autoconstitución espontánea de la conciencia.

Sin embargo, para Fichte existe obligatoriamente un *impulso moral*: se trata de aquel que en el plano práctico corresponde al tercer principio fundamental de la Doctrina de la ciencia y que determina la relación entre el Yo y el
No-Yo
.

El *impulso moral* es la necesidad del sujeto para dar rienda suelta al impulso puro en una forma determinada: como educación y «cultivo» de los impulsos naturales. El impulso moral es también un impulso mixto: pide la subordinación de la sensibilidad a la independencia del Yo, pero no en calidad de oposición y negación absoluta, sino como forma progresiva de la sensibilidad hacia los objetivos de la razón. La moral no es otra cosa que este proceso educativo incesante cuyo objetivo final es la idea perfecta (en sí misma inalcanzable) del bien máximo, es decir, de una conciencia cuya sensibilidad es la expresión directa de una voluntad moral.

La deducción de un impulso moral específico en cuanto impulso mixto es el elemento fundamental y original de la ética de Fichte. Este impulso siempre está presente en todo hombre, de lo contrario, la voz de la ley moral no podría ser nunca escuchada por una conciencia sensible. Pero en el caso de que ocurriera, la ley moral desaparecería y, con ella, también la naturaleza del Yo como acción espontánea. Pero esto no significa que todos los hombres busquen siempre e incesantemente esta tendencia hacia la moralidad. De hecho, al principio el impulso moral solo es la abstracción del sentimiento del bien y del mal, que Fichte llama *Gewissen*: la ética pide que este sentimiento tome forma y actúe, que pueda organizar y educar los impulsos naturales en un sistema concreto de deberes (lo encontramos en la tercera parte de la *Ética*). La consecuencia que sacamos es que la ética de Fichte no es una ética de la forma racional como la de Kant (lo que no quiere decir una ética formalista en sentido peyorativo): se trata de una doctrina material de los deberes basada en la acción del impulso moral, en la educación progresiva de los impulsos materiales y concretos de los

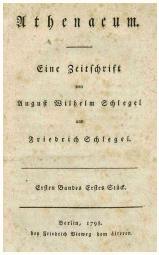
hombres guiada por la idea del bien máximo como independencia absoluta del Yo.

Merece la pena ver un último punto: la crítica hegeliana considera que la ética de Fichte es una expresión ruda, un proceso incompleto y frustrado sin solución, e incapaz de tratar la educación racional con sensibilidad. Esta crítica malinterpreta el sentido de la doctrina fichteana de los impulsos, porque coloca la idea del bien máximo al *exterior* del proceso de educación moral de los hombres y parece que tenga una estructura incompleta.

En cambio, la idea de una independencia absoluta, de una voluntad perfectamente justa, es *completa* gracias a la acción del propio impulso moral es una acción del Yo que no tiene otra finalidad que la misma, que la propia acción.

Lo interesante es que se trata de una idea intrínsecamente *inagotable*, que nunca se realizará por completo en la realidad temporal; a una idea que recuerda a la libertad que tiene el hombre para organizar la vida práctica en figuras que siempre son nuevas. Para entender este punto, debemos tener en cuenta que para Fichte la constitución política perfecta es aquella que *se modifica por sí misma* en el tiempo, realizando con formas nuevas una relación de igualdad entre todas los hombres en cuanto seres morales.

La tensión entre el Yo y el Romanticismo


Athenaeum.

Eine Zeitschrift
von
August Wilhelm Schlegel
und
Friedrich Schlegel.

Ersten Bandes Ersten Stück.

Berlin, 1798.
bey Friedrich Vieweg dem ältern.

Un ejemplar de la revista
Athenaeum.

Durante los años en que Fichte enseña en Jena, esta ciudad se convierte en la cuna del movimiento romántico, cuyos protagonistas (los hermanos Schlegel, Novalis, Tieck y en parte Schelling) se reúnen alrededor de la revista *Athenaeum*. De todos los *topoi* o argumentos de la naciente literatura romántica, el más valioso es la imagen del *Streben*, de la tensión inagotable de la subjetividad hacia el infinito. Y no podía ser de otra forma en la doctrina ética de Fichte.

Si bien existen puntos en común entre la filosofía fichteana y el Romanticismo (Novalis era un lector apasionado de Fichte y Schopenhauer asistirá a los cursos en Berlín), predominan no obstante los elementos de desacuerdo.

De hecho, según los románticos, la tensión del individuo hacia el infinito está guiada por un presentimiento irracional, por una intuición casi artística de la profunda unidad de las cosas. Es por este motivo que hablamos de una tensión creativa, capaz de liberar el poder simbólico y productivo de una imaginación que trasciende toda razón.

Para Fichte, en cambio, la tensión es la actividad de la razón, su producción en el mundo. No se trata de la potencia inconsciente de la imaginación o de la intuición que alimenta la tensión del Yo hacia el infinito, sino de la fuerza de una razón que busca su propio

contenido en el mundo, que quiere encontrarse en la realidad como patrimonio común de todos los hombres. Si en los románticos el motor del hombre es la energía profunda e indescriptible de la individualidad, para Fichte, en cambio, se trata de la universalidad de la razón.

Dios como orden moral del mundo. ¿Fichte, ateo?

La reflexión sobre la religión es fundamental a lo largo de la vida de Fichte, y en particular a partir de su ópera prima, el *Ensayo de una crítica de toda revelación* de 1792, que, como sabemos, le aportó la fama. Tras las acusaciones de ateísmo y el abandono de la Universidad de Jena, Fichte intenta conciliar los principios de la Doctrina de la ciencia con los fundamentos de la religión cristiana, en especial a través de una original relectura de tipo filosófico del Evangelio de San Juan. Para recuperarse de las acusaciones, Fichte empieza a enfatizar la coincidencia entre la auténtica filosofía y el auténtico cristianismo. Esto, junto con la cada vez mayor huella teológica que observamos en su filosofía berlinesa (que ve el Absoluto o la vida divina en la base del Yo o del saber), ha hecho que muchos lectores piensen que no existe una continuidad entre el primer Fichte y el segundo.

En realidad, el verdadero núcleo del pensamiento de Fichte permanece intacto a lo largo de los años, si bien es verdad que algunos aspectos de tipo teológico sobresalen más. Es por este motivo que la relación entre filosofía y religión no logra rechazar las tesis célebres que hallamos en el *Ensayo de una crítica de toda revelación*. En este ensayo ya encontramos el primer esbozo de la doctrina de la ética que se convertirá en la obra maestra de 1798. Fichte trata y articula con gran maestría la tesis kantiana por la cual la verdadera religión solo puede ser una parte de la ética.

Esta tesis es claramente provocadora y arma un gran revuelo, no solo por el tradicionalismo religioso del período de Fichte, sino también porque se ve como un ataque a una idea que se repite en todas las épocas: Dios es un ente personal y trascendente, que se revela al hombre sin condición y de forma inexplicable para la razón, siendo solo accesible mediante la fe. De hecho, Dios es para Fichte una idea inmanente a la voluntad moral, un producto de la razón práctica.

En su escrito de 1798 *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, Fichte escribe:

> este orden moral vivo y actuante es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios ni podríamos comprenderlo.

Estamos ante una idea *necesaria* para todo ser moral y debemos recordar, una vez más, que en Fichte «idea» no es sinónimo de representación subjetiva e irreal: la actividad de la razón es la producción de ideas, pero también de perfección, bienaventuranza y justicia, que no encuentran una correspondencia adecuada en el mundo, pero que admiten juzgarlo desde un punto de vista universal. Y la actividad de la razón es lo más real que existe, más que los objetos externos, porque es la única actividad que *se sostiene por sí misma*, que no tiene causa externa ni debe responder ante nadie, pero que se genera y se justifica a partir de sí misma. Es por estos dos motivos que Fichte siempre rechaza claramente las acusaciones de ateísmo. Pero todavía debemos hablar del hecho de que, para Fichte, Dios no es trascendente respecto a la razón humana y tampoco se revela a ella como un milagro, sino que es el orden moral interior de la razón, el producto más elevado de su autolegislación práctica.

La transformación progresiva del pensamiento de Fichte consiste más bien en esto. La actividad de la razón es a primera vista autogenerada por el Yo mientras que luego aparece como una vida humana de la cual participa el Yo del hombre sin poder agotarla. Pero esta vida divina sigue siendo la vida de la razón, no la revelación de una voluntad personal trascendente. Por lo demás, en el primer Fichte el Yo puro es sencillamente ca consciencia del hombre porque de lo que se trata es de su acción originaria de autogénesis.

La crítica al concepto de revelación

En su libro de 1792, Fichte somete el concepto religioso de revelación a una fuerte crítica trascendental que se basa en la teoría de Kant. Se trata de una búsqueda que debe probar la validez de un concepto mediante su génesis en los primeros principios del saber. De esta crítica se desprende una severa restricción del uso legítimo del concepto de revelación, una crítica que conduce a la eliminación del valor cognoscitivo y práctico de toda fe no inspirada en la razón, de toda voluntad de obediencia que no esté reforzada por aquello que nuestra autonomía racional nos ordena.

Según Fichte, la obediencia a Dios no puede legitimarse con la fe en la revelación, sino solo con la obediencia a la ley moral de la razón.

Toda autoridad religiosa es ilegítima si se opone a las órdenes morales y superiores de la razón, que para el hombre son la única fuente auténtica de obligación. Frente a la razón práctica, Dios encarna la idea necesaria de la santidad, es decir, una voluntad que encaja a la perfección con la ley moral. A su vez, la inmortalidad del alma es la idea en la que la razón proyecta una coincidencia infinita en el tiempo entre voluntad moral y sensibilidad, pero ambas ideas solo son posibles en los postulados prácticos de la razón, no como entidades objetivas y trascendentales. Dios es lo sobrenatural en nosotros, es el poder de autolegislación de nuestra razón y no es la causa sobrenatural de los fenómenos externos tal y como lo presenta la revelación religiosa.

La *religión racional* es la idea necesaria de toda voluntad racional de Dios en cuanto orden moral del mundo. En lo que concierne a Kant, e insinuando las diferencias que ya hemos visto en relación con la ética, Fichte reconoce la génesis de esta religión en un impulso moral que está presente de forma natural en todos los hombres. Existe una tendencia religiosa espontánea y natural en el hombre: tan pronto como se experimenta el conflicto entre la ley

moral y la sensibilidad, resulta inevitable imaginar un ser perfecto en el que la lucha ha sido pacificada gracias al dominio de la razón. Esto explicaría como surge la idea de una religión *revelada*, algo bastante natural en muchos pueblos del mundo.

La respuesta de Fichte es que la búsqueda crítico-genética de las facultades prácticas del hombre no logra demostrar la necesidad de la revelación, ni siquiera su imposibilidad. De hecho, la religión natural parte del deber como hecho indiscutible de la conciencia y que todo hombre debe percibir. Sin embargo, la religión natural no logra explicar cómo este hecho es producto sea cual sea la causa de la razón. Esta explicación es necesaria para que el deber nos obligue de forma legítima.

La revelación se resume con la aceptación de una causa sobrenatural de orden material (la creación, una idea a la que Fichte niega cualquier realidad) en cuanto principio del deber que cada uno de nosotros siente en su interior. Así pues, si Dios debe revelarse en cuanto causa sobrenatural, lo hará a unos pocos elegidos y no a todos, pues si se revelara a todos no sería necesario discutir la posibilidad de la revelación. Admitir una revelación divina significa, de hecho, conferir autoridad moral o política a profetas o a iluminados, a personas que afirman hablar en nombre de la divinidad. Y esta afirmación nunca podría ser ni convalidada ni desmentida por la razón teorética.

Sin embargo, la media aceptación de una posible revelación divina (y en consecuencia de la institución eclesiástica) esconde una deslegitimación crítica más radical. ¿Cómo podemos otorgar la autoridad divina a los profetas si no sabemos qué es el concepto de divinidad y qué puede ser una autoridad para Dios? La posibilidad de una revelación dependería de la disposición a la religión natural, pero también demostraría un grado de inmadurez de la humanidad. Si de verdad tenemos que recurrir al origen del deber moral para legitimarlo, esta explicación sería la base de gestación de la Doctrina de la ciencia de Fichte: el sentimiento del deber no puede tener una causa material externa, porque es el propio acto con el cual la razón se produce en la conciencia, se revela en cuanto causa de sí misma. La filosofía crítica no puede demostrar que la

revelación sea imposible, pero con los hechos puede convertirla en inútil para todo hombre que mire hacia la moralidad.

La vida bienaventurada

La obra *La exhortación a la vida bienaventurada* (1806) presenta la mejor y menos compleja introducción al difícil pensamiento teórico de Fichte en su etapa berlinesa. Es fruto de un pensamiento maduro que muestra unas nuevas relaciones (pero no todas) entre filosofía y religión. Fichte expone su teoría del saber en cuanto existencia de la vida originaria, en cuanto Absoluto. Como ya sabemos, esta dualidad se encuentra a caballo entre el origen del saber (que los conceptos no pueden abarcar) y el saber como forma del concepto, del Yo que se refleja en sí y se opone a un mundo. El concepto es el trámite entre el Uno de la vida originaria (al que se alude en modo indirecto, metafórico) y la multiplicidad del mundo. Es por ello que sin la aparición del Uno como concepto, como Yo en el hombre, el mundo no estaría iluminado por la luz de la inteligencia, cuya fuerza es la única que puede construir el orden y las leyes internas.

En términos figurativos podemos decir que el concepto *crea* el mundo, incluso cuando Fichte no cambia de opinión sobre la irrealidad de la idea de creación.

Este nuevo punto de vista le permite valorar el auténtico núcleo de la verdad del cristianismo que las Sagradas Escrituras han transmitido al Evangelio de San Juan y a las enseñanzas, según las cuales el Verbo (*Logos* para Fichte) se hace carne en el mundo con El Salvador. De esta forma, Fichte admite la posibilidad de una lectura auténticamente religiosa de su doctrina teorética: el saber surge como la acción divina de la revelación, pues la vida originaria se ofrece sin condiciones al saber y al Yo. Jesús, en este sentido, es un símbolo adecuado de la unidad inexplicable y originaria entre la vida divina y la vida humana, entre el Absoluto y el saber. No obstante, no hay nada que se aleje más de la idea del Absoluto en cuanto voluntad personal o causa sobrenatural de los fenómenos: Fichte sigue manteniendo que la «vida divina» es el acto de origen de la inteligencia, el surgimiento de la razón.

Pero la adecuación de una representación religiosa como nexo entre el Absoluto y el Yo ya supone un cambio significativo respeto a sus primeros escritos. Fichte ya no entiende la vida religiosa como una parte secundaria de la moral, sino como el complemento de la moralidad en sí. La mayor aspiración del hombre es, de hecho, la *bienaventuranza*, entendida como la satisfacción de la unión del Yo con el Uno, de la experiencia temporal con la unidad absoluta que está fuera del tiempo. Si en la primera etapa de Fichte la moral es la expresión de la afirmación de la independencia infinita del Yo, ahora el objetivo es la autodestrucción del Yo por su amor al Absoluto, el *amor a Dios* es la auténtica forma de vida religiosa.

Sin embargo, no exageremos y hagamos dos consideraciones sobre la importancia de esta transformación. En primer lugar, el objetivo primario de las aspiraciones humanas sigue siendo la comprensión filosófica, no la religión. De hecho, la unión con el Uno, si bien es verdad que complementa y satisface al hombre, solo se completa con la explicación trascendental de la génesis del Yo. El sentimiento religioso de bienaventuranza no es autosuficiente, porque depende de la comprensión filosófica de la relación del Uno y lo múltiple. Así pues, en definitiva, para Fichte la religión sigue siendo una parte subordinada al orden de la razón.

En segundo lugar, la disolución del Yo en el Uno no es sinónimo de amor místico: es la expansión infinita del poder de la vida divina «canalizada» a través del concepto, a través de la acción y el conocimiento del hombre en el mundo. Se trata de la afirmación de la independencia de una razón que se gobierna a sí misma, que se produce y se comprende a partir de ella misma, a lo que Fichte llama en su primera etapa el Yo puro o yoidad. Desde un punto de vista nuevo vemos que el cambio del concepto fichteano depende de una nueva formulación del mismo problema —la intuición intelectual del Yo— en lugar de depender de una nueva solución.

El derecho natural en la época del pecado. Teoría política y actualidad histórica

La finalidad política de la razón

La reflexión política de Fichte es fundamental en todo su pensamiento, tal y como lo demuestran sus obras *Reivindicaciones de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* y *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, ambas publicadas en 1793. Con estas dos obras, el joven Fichte se da a conocer como uno de los mayores seguidores alemanes de la legitimidad de la revolución jacobina. Como consecuencia de ello alcanza popularidad entre los estudiantes jóvenes y da una imagen tangible al gran impacto *político* del pensamiento crítico kantiano. Tenemos la impresión de que en esta época Kant y sus seguidores (Fichte, el más brillante) eliminan por completo el pensamiento tradicional y dogmático, y afirman los *derechos* infinitos de la razón y de una moral basada en fundamentos racionales, no en la revelación religiosa. Una vez terminada esta transformación del pensamiento que sitúa la razón en el escalafón más alto, la revolución política resulta inevitable: Francia demuestra que ha llegado el momento propicio para una sociedad fundada en la libertad igualitaria de los hombres en cuanto seres morales y racionales. El poder de la razón se convierte en una fuerza histórica que avanza impetuosamente y transforma por completo las estructuras de una sociedad basada en los privilegios, en la desigualdad y en el predominio ilegítimo de las jerarquías eclesiástica y nobiliaria.

En una famosa carta de 1795 dirigida al poeta danés Baggesen,

filosóficamente cercano a Jacobi, Fichte se muestra consciente de la relación solidaria que existe entre la Revolución francesa y la filosofo del idealismo alemán, pero también de cómo esta relación puede ser de utilidad para definir con exactitud su sistema:

> Mi sistema es el primer sistema de la libertad, así como aquella nación [la Francia revolucionaria] libera al hombre de las cadenas exteriores, mi sistema lo libera de las ataduras de la cosa en sí, de los influjos exteriores, que han sido puestos alrededor de él más o menos en todos los sistemas habidos hasta ahora, incluso en el kantiano.

Fichte se destaca de Kant por la audacia y radicalidad de sus posiciones y por tener una gran sensibilidad histórico-política de la actualidad. Pero también porque desempeña un papel decisivo en el refuerzo de la unión entre la revolución política y la revolución filosófica del criticismo. En las *Contribuciones* (1793) sostiene que la verdadera legitimidad de la revolución no puede medirse con las circunstancias histérico-políticas que la rodean ni tampoco con el grado de avance histórico del espíritu humano, sino solo con la búsqueda infinita de la razón para juzgar todo evento a partir de sí misma. La voz de la ley moral, que se percibe de todo ser racional, está por encima de la historia, es absoluta y se fundamenta en sí misma: admite que todo hombre pueda levantarse por encima de la descripción neutral de los hechos y, por ello, se debe entender desde el punto de vista *valorativo* de su supuesto derecho, de su correspondencia o al menos con el orden que la razón exige. El filósofo debe conocer los hechos históricos, no para describirlos, sino más bien para verificar su veracidad y que estén de acuerdo con la razón. Solo el uso autónomo de nuestra razón dictamina aquello que es *por derecho*.

Pero ¿cuál es la *finalidad política* de la razón? La respuesta es simple que todo hombre pueda obedecer la ley moral y, en consecuencia, respetar su propia e infinita dignidad racional. Esta condición es, sin embargo, muy difícil de lograr, porque no implica solo unas condiciones morales (como la educación), sino también unos vínculos *jurídicos* entre los hombres. La relación necesaria entre la obligación moral y la obligación específicamente jurídica es, según Fichte, el corazón del juicio político que la razón debe

ejercer en los acontecimientos históricos y, en particular, representa el centro de la legitimidad de la revolución.

Aclarémoslo. Hemos visto que la ley moral es la forma con la que el impulso de la independencia del Yo se presenta a la conciencia del hombre en cuanto ser sensible. El hombre es libre de poder obedecer o desobedecer la orden de la ley moral: si no fuese así, la ley moral no sería una orden, sino una ley física que cada uno de nosotros seguiría de forma espontánea. Obedecer la ley moral significa, como hemos visto, actuar sobre la sensibilidad: modificar a partir de mi cuerpo las condiciones físicas en las que vivo. Llevar una vida moral exige la presencia de una esfera *material* conectada directamente al cuerpo, a la integridad física y a las condiciones directas de vida de la cual tengo que poder disponer completamente: se trata de una esfera de libertad exterior, el dominio de la cual me permite obedecer o desobedecer el impulso moral. Es la esfera jurídica intangible que cualquier otra persona o institución deben respetar, promover y consolidar: moverse libremente en el interior de este espacio debe considerarse jurídicamente *lícito*: prejuzgar u obstaculizar resulta ilícito. Un régimen político que oprima, niegue o reconozca la desigualdad de este espacio debe ser criticado y, si es posible, abolido mediante la revolución. Solo el respeto incondicional a las condiciones jurídicas de la convivencia permite que perfeccionemos el dominio moral de nuestra sensibilidad.

Moral y derecho

La gran obra *Fundamentos del derecho natural* (1796) articula la estructura completa de la filosofía jurídica y política de Fichte. Entre muchas de las contribuciones de esta obra, destaca su explicación sobre la compleja relación entre la moral y el derecho.

Hemos visto cómo el derecho constituye un espacio externo de la licitud de la acción. El derecho considera la característica exterior e intersubjetiva de la acción como un evento sensible, no su conformidad interior y subjetiva a la ley moral. Es por eso que existe una discrepancia entre licitud jurídica y licitud moral: realizar acciones que en determinadas circunstancias son moralmente dañinas u ofensivas puede ser jurídicamente lícito, de la misma forma que algunas decisiones moralmente irrelevantes pueden adquirir cierta relevancia jurídica.

Sin embargo, sería un grave error considerar las esferas de la moral y del derecho como dos universos opuestos y aislados: se trata de dos momentos complementarios porque solo pueden actuar el uno mediante el otro. Esta complementación se explica gracias a algunos razonamientos. En primer lugar, la consistencia efectiva del espacio de licitud jurídica (en otras palabras, qué bienes exteriores deben incluirse) solo se determina a través de consideraciones morales. Por ejemplo, la tortura resulta inaceptable moralmente y, a consecuencia, ilícita jurídicamente. Es verdad que a lo mejor es posible obedecer las normas jurídicas solo externamente, sin convicción moral alguna; pero al final la ley moral es la que afirma la validez jurídica de las normas, porque la relación con los demás es un imperativo moral en cuanto nos relacionamos con seres morales, racionales y semejantes a nosotros.

La complementación es igualmente válida en sentido contrario: la estructura jurídica de la relación intersubjetiva permite descubrirme y realizarme como sujeto moral. Este aspecto de la teoría de Fichte es completamente vigente y forma parte del

pensamiento contemporáneo actual: solo la relación intersubjetiva, mediante la acción de un reconocimiento mutuo entre sujetos conscientes, permite que los individuos pongan en acción sus predisposiciones morales internas.

Para actuar conscientemente como sujeto moral, debo ser consciente de un hecho básico: la transformación que impongo a mi sensibilidad (en especial a mi cuerpo) no se encuentra con las causas naturales y mecánicas, sino que es el resultado de mi libertad. Pero solo puedo ser consciente de este hecho si otro sujeto consciente *me invita* a serlo: solo si un objeto se dirige a mí con intención comunicativa y entonces veo en sus actos exteriores la acción de una causalidad que no es natural sino libre.

Llegados a este punto podemos apreciar el elemento introducido sobre el Yo puro de la Doctrina de la ciencia: el Yo puro es el lugar común donde todos los seres inteligentes viven y pueden encontrarse. Solo gracias a este encuentro cada uno toma conciencia de su libertad infinita: nos conocemos como ciudadanos de un mundo moral.

Por lo tanto, si el derecho es una consecuencia necesaria de la libertad moral, esta última solo se realiza y se consolida por el derecho, con un cuadro de normas intersubjetivas que permiten una interacción paritaria, recíproca e igualitaria entre todos los sujetos.

El derecho natural y la fundación del Estado

Para Fichte, el sujeto moral, considerado como un sujeto jurídico en una relación intersubjetiva, es la *persona*. La personalidad es el primer y fundamental título jurídico, porque afirma la capacidad originaria de *adquirir derechos*[5]. Las tendencias positivistas del pensamiento jurídico conciben la personalidad como un producto histórico, como el resultado de una voluntad política o de un tipo de ordenamiento jurídico.

Para Fichte, en cambio, la personalidad jurídica forma parte de la naturaleza del hombre, porque es el resultado del necesario reconocimiento mutuo entre sujetos morales. El *derecho natural* de todo hombre es ser reconocido como sujeto jurídico, porque lleva al exterior de la relación intersubjetiva el hecho de que todo hombre posee la dignidad infinita de la libertad y está obligado moralmente a reconocerla a los demás. Este derecho implica el reconocimiento, igual para todos, de un espacio físico que admita la formación y el ejercicio de la libertad moral: es un derecho natural y absoluto a la vida, a la seguridad, a las condiciones materiales que admiten que todo hombre tenga derecho a una vida digna, al uso público de su razón; es un derecho a la libertad cuyos límites solo son la libertad de los demás.

Para Fichte, este conjunto de derechos constituye la esencia de la personalidad, es decir, la base de todo orden jurídico. La personalidad no es solo incontestable, sino también *inalienable*, porque renunciar a los derechos fundamentales de la persona equivale a renunciar a la propia libertad moral; ningún pacto que incluya en sus condiciones la alienación de la personalidad o de parte de esta puede ser válido (por ejemplo no es lícito aceptar ser esclavo de alguien).

Así, el problema político fundamental es: ¿cómo garantizamos el respeto del derecho natural de la personalidad? ¿Cuál es la condición para que la relación jurídica se vuelva *efectiva, es* decir,

se convierta en un conjunto de normas que sancionen lo jurídicamente ilícito?

Esta pregunta lleva a Fichte a hablar del *Estado* como el orden institucional que puede convertir en efectiva la relación jurídica natural. De acuerdo con la tradición iusnaturalista moderna que empieza con Hobbes, Fichte concibe el Estado como el resultado ideal de un contrato, es decir, como una construcción artificial cuya base es el derecho natural de los individuos y que preexiste a toda unión política. Con el fin de que este derecho sea efectivo, cada uno de nosotros lo debe poder reclamar en el caso de que no haya sido respetado por los demás. Pero entonces es necesario un juicio externo con las partes encausadas que pueda hacer respetar las reglas del derecho. Y es necesario que el juez disponga de la fuerza de coacción suficiente como para actuar en consecuencia.

El Estado, en esencia, es el resultado de un contrato (que Fichte llama *contrato de ciudadanía*) mediante el cual los individuos ceden al colectivo parte de su libertad con el fin de que este mantenga legítimamente la fuerza para resolver los conflictos y defender los derechos de sus miembros. Para lograrlo, el Estado debe poder promulgar leyes, las reglas de la convivencia común: es por este motivo que el contrato de ciudadanía *autoriza* a tener *representantes* (como en Hobbes) cuya voluntad legislativa coincide con la voluntad de la comunidad. Gracias a esta autorización representativa, la voluntad del Estado se convierte en la expresión unitaria de la voluntad de sus ciudadanos y, en consecuencia, de su exigencia jurídica natural.

Aquí es cuando Fichte debe afrontar el problema clásico de toda concesión contractual con el Estado. El contrato de la ciudadanía no puede, por definición, alienar los derechos de la persona. Si ocurriese, el contrato quedaría inmediatamente invalidado, porque la personalidad jurídica es inalienable y el Estado debería aparecer para defenderla. Lo que yo cedo a la comunidad es el poder de limitar (gracias a la leyes) mi libertad con el fin de que esta pueda coexistir en orden con la de los demás. Pero esta limitación nunca puede degenerar hasta el punto de que mis derechos fundamentales se vean restringidos.

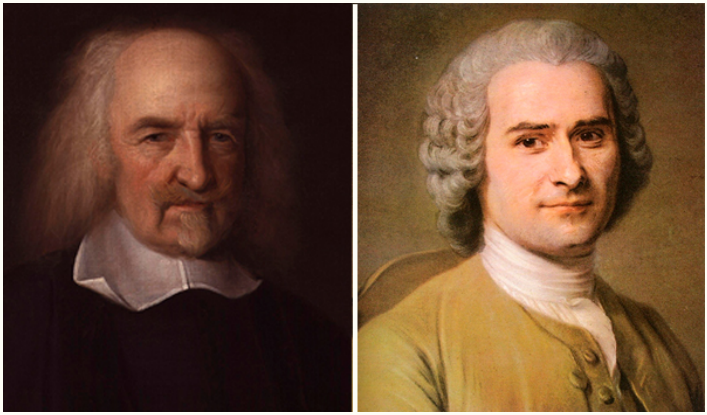
Sin embargo, ¿qué ocurre en un Estado despótico cuyos representantes violan el mandato contractual y vulneran los derechos fundamental de los individuos? **[6]**

A diferencia de lo que pueda parecer a simple vista, no es un problema fácil de solucionar, porque con la autorización de los representantes, la comunidad (que en Fichte, a diferencia de Hobbes, preexiste al Estado y no se constituye junto a este) pierde su poder para actuar como comunidad: transfiere el poder de decisión legítimo a los representantes y se disuelve en la masa de simples ciudadanos sujetos a la ley.

No parece que pueda existir una *destitución jurídicamente legítima* de los representantes, o una revolución política que reclame una base jurídica. Aunque el pacto que constituye el Estado presenta unas determinadas condiciones jurídicas (la tutela de los derechos naturales de los ciudadanos y su relación ordenada de una comunidad), no existe, sin embargo, el modo de hacer valer legítimamente estas condiciones si el Estado ya está constituido y en el caso de que viole estas condiciones con una legislación despótica o injusta.

La solución de Fichte pasa por la introducción del éforo, un organismo controlado por el aparato judicial del Estado (parecido al actual tribunal constitucional). Los éforos pueden llevar a juicio la comunidad en la cual se aprecie una acción despótica del Estado. Basándose en esta situación hipotética, la comunidad debería mostrarse a favor del Estado y destituir a los éforos, o posicionarse en su contra y optar por el pacto social para ir hada un proceso revolucionario.

El derecho natural de los antiguos y de los modernos



Izquierda: Thomas Hobbes. Retrato de John Michael Wright (s. XVIII) National Portrait Gallery, Londres. Derecha: Jean-Jacques Rousseau, Retrato de Maurice Quentin de La Tour (s. XVIII).

El *derecho natural (iusnaturalismo)* es la tesis filosófica que afirma la existencia de un orden natural en la sociedad humana: un conjunto de normas inscritas en la naturaleza del hombre, cuyo respeto debe garantizar una existencia correcta y ordenada para los hombres en la sociedad.

A esta tesis se le opone desde el siglo XIX el positivismo jurídico: toda norma de justicia ha sido *puesta*, es decir, es un artefacto de la voluntad humana o una variable histórico-cultural y no existe como tal en la naturaleza. Los seguidores del derecho natural normalmente son antipositivistas, antirretativistas (porque las normas del derecho son universales, no relativas a una u otra sociedad) y antihistóricos (las normas no son funciones de las diferentes épocas históricas, sino que permanecen en el tiempo).

Pero existe una diferencia de fondo entre iusnaturalistas antiguos y modernos. Los iusnaturalistas premodernos, platónicos, aristotélicos y sobre todo aristotélicos cristiano-medievales defienden la existencia de un bien común en la sociedad: buscan las normas del

buen orden social, en que a cada una de las partes de la sociedad se le otorga un papel en función de su naturaleza. Casi siempre se trata de un pensamiento de tipo orgánico, donde la sociedad aparece como un organismo vivo y jerarquizado según las funciones naturales de sus partes.

En cambio, el iusnaturalismo moderno de Hobbes, Locke o Rousseau parte del individuo y de su derecho natural a la autoconservación: la comunidad no es un orden natural, sino un mecanismo artificial destinado a preservar y a hacer efectivos los derechos originales de los individuos. Mientas el iusnaturalismo antiguo admite jerarquías naturales entre los hombres, los modernos parten de la igualdad natural entre los hombres y estudian cuál puede ser la construcción política para establecer el orden y la paz, y para disfrutar sin alteraciones de los derechos individuales de la libertad.

Fichte retoma y revitaliza la tradición del iusnaturalismo moderno del siglo XVII, sobre todo a Hobbes y a Rousseau, y la reinterpreta desde la óptica de los temas centrales del idealismo alemán: para Fichte, la igualdad natural de los hombres no se afirma con la distribución igualitaria de las fuerzas o con la igualdad de las pasiones, sino con la dignidad igualitaria de todo hombre en cuanto sujeto libre de voluntad racional. Esta nueva mirada tiene una consecuencia significativa: para los primeros iusnaluralistas modernos como Hobbes, el orden social legítimo es aquel que constituye la paz y nos permite a cada uno de nosotros vivir con seguridad y querer lograr todos los deseos, siempre y cuando no dañen a los demás. Para Fichte, el Estado es el resultado de un contrato entre individuos libres, pero también posee un elemento educativo fundamental: su objetivo principal es promover y enriquecer la libertad moral y racional de los ciudadanos, y no solo mantener el orden y la seguridad.

El Estado fichteano

El pensamiento político de Fichte no es *democrático* ni en el sentido antiguo de la palabra (la democracia como forma de autogobierno directo de los ciudadanos) ni en el significado moderno de un régimen constitucional de tipo efectivo con sufragio universal. No obstante, el Estado fichteano se parece bastante al concepto moderno y contemporáneo de Estado constitucional del derecho, sobre todo por el papel imprescindible —y problemático— del control constitucional que desempeña el éforo. Pero todavía más avanzada en su tiempo es la doctrina económica y social de Fichte, que, sin llegar a conceptos plenamente socialistas, presento la idea de la iniciativa pública del Estado como centro de control y de unión de los procesos económicos y comerciales, con una fuerte presencia de medidas asistenciales, políticas de igualdad económica y ocupacional. Fichte sostiene que «el principio de toda constitución racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo».

Esta solución fichteana es, sin embargo, muy difícil, porque en se momento las objeciones de Hobbes a la atribución de la soberanía son claras: un juicio de la comunidad *contra* los representantes significa el fin del contrato de ciudadanía. Pero si los éforos disponen en todo momento de esta acción judicial, entonces el contrato está invalidado desde su inicio.

Se puede reformular esta problemática en un modo que incluya las dos caras de la filosofía política de Fichte: si la llamada del derecho natural a la razón siempre puede legitimar la revolución, entonces la comunidad nunca delega por completo su soberanía en el Estado, pero sin la expresión de la comunidad como única voluntad soberana (como es el caso del ordenamiento estatal), el derecho natural corre el riesgo de no aplicarse nunca. También en este caso vale la pena destacar la brillantez con la que Fichte se sitúa a la altura de los problemas que todavía existen en la actualidad (por ejemplo, sobre los derechos de las personas fuera de un Estado).

Fichte y la filosofía de la historia

Durante toda su vida, Fichte tiene un único objetivo teórico: elaborar un buen sistema filosófico basado en la Doctrina de la ciencia y articulado en las ciencias filosóficas de la lógica, la ética, el derecho, la religión y la naturaleza (que Fichte nunca llegó a realizar). Como ya hemos visto al hablar de la posición de Fichte sobre la Revolución francesa, este duro trabajo sistemático se lleva a cabo en un constante cuerpo a cuerpo con las extraordinarias transformaciones de su época, de las cuales Fichte es un magnífico y apasionado testigo, y en la mayoría de los casos partidario de una de las partes.

La posición de Fichte frente a los acontecimientos de su tiempo se puede observar sobre todo en sus obras «populares», con las que el filósofo desea presentar su sistema al público culto pero inexperto en temas especulativos. Destacan, entre otras, *El destino del texto, Algunas lecciones sobre el destino del sabio* y *La exhortación a la vida bienaventurada.*

Fichte intenta afirmar su sistema científico no solo con una base deductiva rigurosa, sino también como una obra culta a la altura de su tiempo y necesaria para señalar el camino correcto de la historia de la humanidad. En consecuencia, una parte significativa de la argumentación de estos escritos consiste en aportar una visión global de la historia de la humanidad, con el fin de determinar las necesidades históricas y políticas fundamentales del presente y saber cómo satisfacerlas.

Existe una buena razón del porqué se deben confiar estas consideraciones históricas y culturales a los escritos «populares»: la historia, según Fichte y de acuerdo con Kant, nunca podrá alcanzar el rango de ciencia porque permanece en el terreno de la accidentalidad y del empirismo.

El curso de la historia se determina mediante el encuentro de la

acción humana con el reino de las contingencias naturales, cuyos factores (la distribución geográfica y climática, la variedad de pueblos y de lenguas, las pasiones y los caracteres de las personas) impiden que la necesidad racional propia de la libertad se desarrolle sin ninguna perturbación. Es por este motivo que la consideración histórica siempre *a posteriori* y no participa del carácter genético-deductivo de las ciencias filosóficas *a priori*.

Sin embargo, reducir la historia a un irremediable reino de la irracionalidad o convertirla en objeto de una historiografía únicamente empírica significa dañar el único terreno en el que la libertad del hombre puede crecer en cuanto ser colectivo. La historia está llena de contingencias y mantiene un curso impredecible, pero es la dimensión en la que los objetivos inteligibles que pone la libertad se trasladan a un plano efectivo, tangible y compartido.

La acción histórica interrumpe la cadena de efectos del mecanismo natural: inicia unas cadenas nuevas de acontecimientos cuando presenta al mundo la imagen —opaca, si se quiere— de la razón y de la libertad. Y este resulta ser un elemento clave.

Como solo existe una única razón, los recorridos que la voluntad humana emprende —que son muchos y con todo tipo de contingencias— tienen un objetivo común y necesario: la construcción de un mundo en el que reine el reconocimiento a la dignidad de todo ser racional.

En otras palabras, el curso de la historia no puede conocerse *a priori*, pero su objetivo final debe ser este. Por este motivo es posible realizar una consideración filosófica *sui generis* (porque es *a posteriori*) de los acontecimientos históricos que sea en parte entendida como época de la libertad humana que quiere afirmarse en el mundo. Es lo que Fichte introduce primero en las *Contribuciones* de 1793, luego en *El Estado comercial cerrado* (1800), y sobre todo en su escrito célebre *Las características de la edad actual*, publicado en 1806, pero que ya había aparecido en las lecciones de 1804-1805 en la Academia de las Ciencias de Berlín.

Según Fichte, la libertad y la razón no aparecen en origen en cuanto fuerzas conscientes del comportamiento humano, sino como instintos que buscan afirmarse en una forma inconsciente y violenta. Por eso, el *Estado despótico se* encuentra en el origen de la historia, cuando dominan los más fuertes y los débiles se convierten en esclavos.

Largos períodos de la historia, que incluyen civilizaciones evolucionadas como la Grecia antigua o la Europa cristiana, presentan rasgos de despotismo natural, porque se basan en la diferencia entre una minoría de sabios, de fuertes o de ricos y una mayoría que son gobernados.

El nacimiento del Estado moderno anula esta diferencia, ya que se fundamenta en la autoridad legal del soberano y no en la sabiduría o derecho divino. No obstante, la diferencia que existe entre gobernados y gobernantes, entre soberanos y súbditos, no puede eliminarse: las dos tendencias fundamentales de las épocas despóticas —que para Fichte son la concentración excesiva de Estados en un imperio y la disolución de los imperios en diferentes Estados autónomos— siguen existiendo en la Europa moderna.

Pero según Fichte la alternancia de políticas de fuerza con políticas de equilibrio tiene efectos positivos para los Estados, pero siempre y cuando la balanza esté bien ajustada: se logra tanto la difusión supranacional de la igualdad jurídica que afirma la Revolución francesa, como el aumento de una igualdad necesaria en términos económicos y patrimoniales que aporte la base material de la igualdad jurídica.

Como consecuencia de estas consideraciones, observamos que la visión fichteana del progreso histórico rechaza tanto el triunfalismo ingenuo de la libertad como la diagnosis pesimista de la decadencia de los valores y de las virtudes. Fichte ve la Edad Moderna, que se inaugura con la Reforma, como la época de la crítica y del rechazo a toda autoridad: se trata de la época del *pecado por excelencia*, en la que todo valor puede ser criticado o puede negociarse según su utilidad individual.

Sin embargo, el rechazo a toda autoridad externa podría generar las condiciones necesarias para una afirmación incondicional de la autoridad interna de la razón. La completa pecaminosidad de un mundo en el que todo puede ser objeto de crítica puede originar una auténtica santidad moral basada en la libertad racional.

Este éxito no está garantizado, pues una transformación de este calibre no está exenta de peligro: por eso resulta imprescindible una forma de *arte racional*, que los sabios den una educación basada en la sabiduría y en la razón que una a los doctos con la vida, la razón universal con las pasiones individuales.

Sin esta forma moderna de arte política enclavada en la verdadera filosofía, los complejos procesos y los delicados equilibrios de la vida moderna corren el riesgo de ser transgredidos y de convertirse en ingobernables, alejándose de los valiosos avances que contienen en su interior.

La prevalencia de la política de fuerza y los Discursos a la nación alemana

Los *Discursos a la nación alemana* tuvieron lugar en 1807 en la Academia de las Ciencias de Berlín, ciudad por aquel entonces ocupada por las tropas prusianas. Con esta obra, la filosofía fichteana se sitúa en un contexto político agitado (la dolorosa derrota de Prusia frente al ejército de Napoleón) y no duda en posicionarse de forma valiente y arriesgada. Por todo ello, esta obra aporta a Fichte todavía más notoriedad. En este texto, Fichte no cambia su base de pensamiento histórico-político, que va desde la defensa de la igualdad jurídica y económica introducida por los revolucionarios franceses, hasta la centralidad de un proyecto educativo-cultural basado en la filosofía, Sin embargo, sí que modifica el *destinatario* de su mensaje ahora es la nación alemana, que se encuentra perdida y derrotada.

El proyecto de educar a la humanidad con la razón solo puede lograrse gracias a un despertar político y cultural de la nación alemana que, humillada, debe reunir sus partes para crear un Estado unitario. De hecho, el pueblo alemán es el guía necesario de esta educación, es la única nación que habla la lengua universal de la razón y cuya subsistencia política y dignidad internacional son históricamente necesarias.

Fichte basa la presunta superioridad alemana en argumentos filosóficos, culturales y lingüísticos, no biológicos y raciales. Resulta evidente que la venganza política y la exhortación retórica a la libertad planean sobre la prosa de Fichte (sobre todo en los capítulos en que determina las características diferenciales de la cultura y la lengua alemanas) y, en consecuencia, el filósofo llega a conclusiones que pueden parecer solemnes y sin demasiada convicción.

Resulta más interesante ver cómo Fichte determina las condiciones necesarias para lograr una *pax perpetua* en Europa,

siempre y curdo la nación alemana haga sus deberes histórico-políticos.

Las guerras napoleónicas han demostrado que el equilibrio entre las políticas diplomáticas de los Estados y las políticas de fuerza se la roto; es más, siendo más radical, se ha demostrado que *la fuerza* es el verdadero espíritu de las políticas de Estado y el resultado inevitable de las ficticias y temporales estrategias de equilibrio. Toda diferencia de poder obliga a los Estados a aumentar su fuerza para autoconservarse, y para ello engullen a los Estados más débiles. De esta forma se eliminan progresivamente las diferencias culturales entre los pueblos, lo que impide una educación verdadera y plural del género humano en favor de la imposición despótica de un único modelo de vida y de cultura.

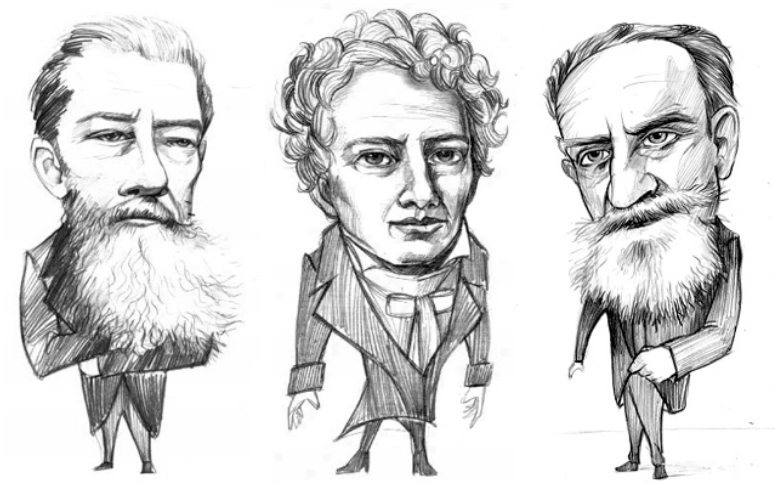
Fichte propone una solución política a este proceso en su escrito *El Estado comercial cerrado* (1800): reducir el comercio mundial y sustituir la moneda de oro por diferentes títulos territoriales con el apoyo de economías cerradas y autosuficientes[7]. La causa sustancial de la política de fuerza de un Estado, verdadero símbolo del proceso histórico moderno, es el expansionismo económico y colonial: solo si cortamos esta raíz podremos concebir un futuro de paz entre los Estados y construir la base política necesaria para desarrollar los derechos fundamentales de toda persona.

Pero en el escrito de 1808 encontramos algo que es más relevante que la solución político-económica a la guerra de fuerza: se trata de la llamada a un despertar cultural del pueblo alemán. La nación alemana es, según Fichte, la única que puede conciliar el amor al propio Estado con el respeto a la independencia y a las diferencias culturales.

Al margen de esta más que discutible idea fichteana, confirmamos la conclusión principal: el gobierno de los procesos contrapuestos en política y economía que encontramos en la modernidad corre el riesgo de retomar la senda despótica. Además, dicho gobierno solo es posible si se basa en una profunda y amplia educación cultural que permita a todos alcanzar el mundo universal de la razón.

En la actualidad, las dos teorías fundamentales del pensamiento histórico-político de Fichte —la interrupción progresiva del comercio mundial y la superioridad de la educación filosófica— han perdido totalmente su credibilidad: pero los problemas que intentaban resolver son más urgentes y graves que nunca. Para quien no se conforme con renunciar al proyecto de una educación universal para la humanidad, escuchar de nuevo la voz «pasada de moda» de Fichte puede significar la alternativa para alcanzar una vida mejor.

Epílogo.
¿Cuál es el legado de Fichte?



Ludwig Feuerbach, Friedrich Schelling y Edmund Husserl. Caricaturas de Nacho García para esta colección.

La importancia de Fichte para la historia del pensamiento filosófico ha sido enorme. Durante los años de docencia en Jena, Fichte se convierte en el centro de la vida filosófica alemana. Estamos en un período dorado para la filosofía y la literatura, donde coinciden el criticismo de Kant, las figuras de Goethe y Schiller, el nacimiento del Romanticismo y el fervor político de la Revolución francesa. Y Fichte es capaz de llamar la atención de muchos jóvenes estudiantes, entre los que destaca Schelling, y dará cuerpo y visibilidad a la nueva filosofía idealista.

En las primeras décadas del siglo XIX, la acogida de la obra de Fichte depende en gran parte del auge de la filosofía hegeliana: en el paradigma interpretativo que Hegel convierte en canónico, Fichte aparece como una figura menor e inmadura del idealismo alemán, todavía demasiado marcado por el criticismo kantiano y prisionero

de los mismos límites subjetivos que Kant.

Esta etiqueta de «menor» marca mucho porque la gran mayoría del trabajo berlinés de Fichte, y en especial las nuevas exposiciones sobre la Doctrina de la ciencia, no ha sido publicado por Fichte. Debemos esperar hasta las décadas de 1830 y 1840 para que el hijo de Fichte, Immanuel Hermann, publique muchas obras de la etapa berlinesa en una edición crítica destinada a ser vigente durante los decenios posteriores. Sin embargo, esta edición muestra lagunas e imprecisiones que distorsionan la imagen de Fichte en Berlín y, además, llegaban tarde, cuando Fichte ya había caído en el olvido.

De hecho, solo gracias a la nueva edición crítica de 1962 realizada bajo la dirección del experto Reinhardt Lauth ha sido posible empezar a ver un cuadro completo y coherente del desarrollo del pensamiento fichteano. De esta forma, la antigua tesis de una supuesta división entre el Fichte de Jena y el de Berlín pierde credibilidad poco a poco. Las posibles discontinuidades pueden entenderse en un pensamiento unitario y sólido como el de Fichte. En definitiva, este volumen ha querido reflejar esta idea en todo momento. Esta recuperación crítica resulta muy significativa porque ha generado el nacimiento de una consistente línea de estudios fichteanos durante las últimas décadas. Al fin se ha rechazado la imagen de Fichte como un filósofo incompleto, como un pensador que, una vez alcanza la cima de su popularidad, empieza una rápida y agridulce involución que modifica el idealismo de la libertad con elementos religiosos, románticos e incluso místicos cada vez más marcados.

Si bien en las últimas décadas el pensamiento de Fichte ha sido revalorizado por parte de grandes pensadores (desde Ludwig Feuerbach hasta Giovanni Gentile, desde Edmund Husserl hasta Dieter Henrich, desde Luigi Pateyson hasta Xavier Tilliette), no es hasta hace muy poco que la literatura filosófica especializada se empieza a interesar cada vez más por Fichte. No obstante, Fichte todavía está lejos del puesto que se merece en el pensamiento filosófico contemporáneo y aún no se le reconoce la completa vigencia de su obra. «¿Cuál es el legado de Fichte?» Es una pregunta que no exige solo una respuesta actual —si el filósofo goza de la

simpatía del público—, sino también un juicio de valores sobre la base de su persistencia, de la verdad, del significado del pensamiento fichteano: en todo aquello que Fichte puede ayudarnos para cuestionarnos a nosotros mismos y a nuestro tiempo. En este sentido, el legado de Fichte es enorme. Nos lega la extraordinaria tarea de haber intentado construir una *ciencia de la libertad*, un binomio que hoy concebimos como un oxímoron: estamos convencidos de que la libertad trata de las preferencias incondicionales y de las elecciones individuales, y que no puede estar sujeta a ningún saber universal sin ser sencillamente negada. Nuestra libertad —no solo como individuos, sino en cuanto complejos culturales, entidades políticas y sujetos históricos— es una libertad sin medida, porque creemos que la medida es lo contrario de la libertad; pero una libertad sin medida es una acción sin reciprocidad, que diferencia y separa a la hombres en lugar de unirlos. Fichte quiere encontrar la libertad justamente porque esta distingue a los individuos, las culturas y los pueblos, y los une como aportaciones diferentes al único e ininterrumpido proceso de educación de la humanidad. El pensamiento de Fichte nunca está satisfecho y no cesa jamás en su intento de unificarlo Absoluto con la libertad, lo común con lo particular, la construcción universal de una sola humanidad con la conciencia de sí misma y de todo individuo. Esta unión es, sencillamente, la vida, el corazón que late en la inteligencia y en la razón.

Fichte nos ofrece una valiosa y estimulante alternativa al pensamiento dogmático que afirma el Absoluto a expensas de la individualidad y de la libertad. También es una alternativa al relativismo que niega toda dimensión absoluta y unitaria de la humanidad: en la filosofía de Fichte lo Absoluto se manifiesta *como* libertad del individuo, en el que la libertad está completa gracias al encuentro y al reconocimiento de los individuos en cuanto ciudadanos de un único mundo ideal. Las relaciones sin solución del pensamiento fichteano no significan su fracaso. Al contrario, son el testigo de la *persistencia* y de la *capacidad inagotable* de los problemas filosóficos fundamentales que Fichte ha sabido llevar hasta nuestra conciencia.

APÉNDICES

Obras principales

Ensayo de una crítica de toda revelación (1792)

En esta obra, Fichte se basa en las enseñanzas de Kant para presentar una crítica de tipo genético-trascendental sobre el concepto de «revelación»: su tesis es que Dios es un producto necesario de la razón práctica del hombre. Para demostrarlo, Fichte empieza por deducir los conceptos de religión y revelación a partir de los principios apriorísticos de nuestra razón. Más adelante, busca la manera de comprobar la *realidad* de estos conceptos en la estructura de la vida y los deseos del hombre.

Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa (1793-1794)

Fichte nos presenta su teoría del derecho natural y la utiliza para legitimar la revolución a partir de principios totalmente racionales. La razón debe alzarse como juez supremo de los acontecimientos histórico-políticos. El criterio básico sobre el cual se hace justicia es el concepto de estado de naturaleza: se trata de una condición ideal en la que cada uno tiene la posibilidad de ejercer la propia voluntad moral. En el caso de que las instituciones nieguen los fundamentos de la estructura racional y moral del hombre, la justicia pedirá que estas sean eliminadas.

Fundamento de la Doctrina total de la ciencia (1794-1795)

Es la obra de Fichte más teórica y su mayor intento de construir una metafísica de la libertad, una ciencia evidente de los primeros principios del saber. Fichte quiere demostrar que el ser, es su pensamiento originario, es el *hacer* del pensamiento, la *acción* del Yo: en la primera parte de la obra, el primer principio de todo saber se presenta como la actividad de autodesarrollo del Yo. Esta actividad necesita una resistencia para poder actuar y por este motivo al Yo se le opone el

No-Yo
. Sin embargo, esta oposición es, en realidad, una limitación y una acción de reciprocidad en la que el Yo —en cuanto conciencia finita y no como acción infinita de su presentación— por un lado acepta al
No-Yo
(en la conciencia cuyos principios se exponen en la segunda parte de la obra), pero por el otro lo determina mediante la voluntad (cuyos principios Fichte analiza en la tercera parte). La tesis principal de la obra es que la libertad es el principio último de la experiencia, porque es la forma más pura en la que existe el Yo infinito en la conciencia finita.

Fundamento del derecho natural (1796)

Con esta obra, Fichte profundiza en su teoría del derecho natural de la cual ya había hablado en las *Contribuciones*. Fichte asume de forma creativa la teoría del contrato que proponen los iusnaturalistas modernos: concibe el Estado como el resultado de un contrato de ciudadanía en el que la comunidad permite la creación de un cuerpo de representantes para que promulguen leyes y sancionen las ilegalidades, y de esta forma el derecho natural permanezca en vigor. Para evitar que los representantes abusen del poder o introduzcan una legislación en contra de la igualdad y de la dignidad de la razón de todo individuo, Fichte introduce un órgano de control llamado éforo que tiene la facultad de llevar a la comunidad a juicio contra sus representantes.

Ética (1798)

Se trata de una obra extraordinaria en que Fichte expone minuciosamente su doctrina de la acción moral y profundiza en el *idealismo ético* que ya había presentado en el *Fundamento*. El hombre, en cuanto ser sensible, está sujeto a inclinaciones y a deseos naturales; pero en cuanto ser pensante puede determinar su voluntad en un modo puramente racional, poniéndose como objetivo la absoluta autodeterminación. Por este motivo, para Fichte la moral se identifica con la libertad. Fichte supera la ética

kantiana cuando declara que para que la autodeterminación sea posible, debe existir un determinado *impulso moral*, es decir, una inclinación natural que una la ley moral con la sensibilidad y que aporte a la vida del hombre una *educación infinita* de las pasiones en la razón.

Una exhortación a la vida bienaventurada (1806)

Es una de las obras más «populares» de Fichte y en la que este nos presenta su filosofía de la religión. Su teoría muestra algunos cambios significativos respecto a los escritos de su primera etapa. Fichte concibe la culminación de la vida del hombre, la bienaventuranza, como amor a Dios, la anulación del Yo como consecuencia de su origen divino e infinito. Para legitimar esta teoría, Fichte utiliza la filosofía cristiana y, en particular, el Evangelio de San Juan.

Discursos a la nación alemana (1808)

Este libro es fruto de un ciclo de conferencias ofrecidas en Berlín, ciudad que por aquel entonces estaba ocupada por los franceses. La obra defiende la tesis de que solo la nación alemana es capaz de desempeñar el papel de educar a la humanidad sobre la libertad. Está capacitada gracias a su unidad como pueblo, a sus costumbres y a su lengua, que ha sabido mantener a diferencia de otras naciones. Por todo esto, el pueblo alemán debe alcanzar la unidad y la dignidad de un Estado, porque tiene el encargo histórico de conducir la humanidad hacia el progreso moral. Las ambiciones tiránicas de Francia han traicionado el ideal universal de la Revolución: gracias al carácter vivo y comunitario de su cultura, Alemania es la única que puede alcanzar estos ideales sin anular la autonomía política y cultural de las naciones.

Ediciones críticas sobre la obra de Fichte

Die J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cargo de R. Lauth. H. Jacob. H. Gliwitzky, L. Fusch, R. K. Scneider. Stoccarda. 1962; y *Werke (I); Nachgelassene Schriften (II); Briefe (III); Kollegnachschriften (IV)*.

Principales traducciones en español

J. G. Fichte. *Ensayo de una crítica de toda revelación*, a cargo de V. Serrano. Biblioteca Nueva. 2002.

J. G. Fichte. *Reivindicaciones de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Editorial Tecnos, 1986.

J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Istmo, 2002.

J. G. Fichte. *Fundamento del derecho natural. Centro de Estudios Constitucionales*, 1994.

J. G. Fichte. *Ética*. Ediciones Akal. 2005.

J. G. Fichte. *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el domino de la libertad*. Tecnos, 1998.

J. G. Fichte. *El destino del hombre*. Ediciones Sígueme Salamanca. 2011.

J. G. Fichte. *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Tecnos, 1997.

J. G. Fichte. *El estado comercial cerrado*. Tecnos. 1991.

J. G. Fichte. *Discursos a la nación alemana*. Tecnos, 2002.

J. G. Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada*. Tecnos, 1995.

J. G. Fichte. *La doctrina de la ciencia, 1811*, Ediciones Akal. 2000.

J. G. Fichte. *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia - Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, Tecnos. 1987.

Selección de obras sobre Fichte en español

Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos. 1990.

M. Álvarez Gómez, M.ª del Carmen Paredes. *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad Salamanca. 2002.

M. F. Lorenzo. *Meditaciones fichteanas*. Logos Verlag. 2014.

V. López Domínguez. *Fichte 200 años después*, Editorial Complutense, 1996.

CRONOLOGÍA

Vida y obras de Fichte	Contexto histórico y cultural
1762 Nace en Rammenau el 19 de mayo.	**1762** Se publican *El contrato social* y *Emilio, o De la educación* de Jean-Jacques Rousseau. El Parlamento de París y La Sorbona ordenan que ambos libros deben ser quemados.
	1763 Fin de la guerra de los Siete Años.
	1765 James Watt inventa la máquina de vapor.
	1769-1770 James Cook explora y dibuja los mapas de Nueva Zelanda y Australia.
	1770 Sistema de la naturaleza de D'Holbach. Nace Hegel.
1774 Ingresa en el Colegio de Schulpforta.	
	1775 Se termina la *Enciclopedia* que Diderot y otros ilustrados habían empezado en 1751.
	1776 Declaración de independencia de los Estados Unidos. Adam Smith publica *La riqueza de las naciones*. Muere David Hume.
	1778 Mueren Voltaire y Rousseau.
1780 Se inscribe en la Facultad de Teología de la Universidad de Jena.	
	1781 Primera edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

1783 El Tratado de París pone fin a la guerra de la Independencia de los Estados Unidos.

1784 Debido a su penuria económica, debe dejar los estudios y emplearse como instructor privado.

1787 Se promulga la Constitución de los Estados Unidos de América y es aprobada en Filadelfia.

1788 Nace Schopenhauer.

1789 Inicio de la Revolución francesa (fin 1799). Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano.

1791 Muere Mozart. Ese mismo año había publicado *La flauta mágica* y el *Requiem*.

1792 Publica de forma anónima el *Ensayo de una crítica de toda revelación*.

1792 Problemas con la censura para Kant a causa de la publicación del tratado *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

1792-1802 Guerras revolucionarias francesas.

1793 Se casa en Zúrich con Marie Johanne Rahn.

1793 Luis XVI es guillotinado.

1794 Es nombrado profesor en Jena. Publica la primera parte del *Fundamento de la Doctrina de la ciencia*.

1794 Robespierre es guillotinado.

1795 Publicación de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* de Schiller, y del *Yo como principio de la*

1796 Publica el *Fundamento del derecho natural*. Nace su hijo Immanuel Hermann.

1798 Publica *Ética*

1799 Abandona Jena como consecuencia de la disputa sobre el ateísmo y se traslada a Berlín.

1800 Publica *El destino del hombre* y *El estado comercial cerrado*.

1802 Enemistad con Schelling.

1806 Publica *Sobre la esencia del sabio, las características de la edad actual* y la *Exhortación a la vida bienaventurada*.

1808 Publica los *Discursos a la nación alemana*.

1809 Es nombrado profesor de la Universidad de Berlín.

1811 Abandona el cargo de rector de la Universidad de Berlín.

1814 Muere el 29 de enero.

filosofía, de Schelling.

1796 Napoleón empieza su campaña en Italia. Publicación de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de Goethe.

1799 Se produce el golpe de Estado del 18 de brumario.

1800 Victoria de Napoleón en Marengo.

1801 Hegel publica la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.

1804 Coronación imperial de Napoleón. Muere Immanuel Kant.

1806 Fin del Sacro Imperio Romano Germánico. En octubre Napoleón vence en Jena y entra en Berlín.

1807 Publicación de *La fenomenología del espíritu*, de Hegel.

1809 Metternich, ministro de Interior del Imperio Habsburgo.

1810 Hardenberg, primer ministro del Reino de Prusia.

1812 Derrota de Napoleón en Rusia.

1814 Abdicación de Napoleón y

Congreso de Viena.

Notas

[1] En una carta a Reinhold con fecha de 8 de enero de 1800, Fichte escribe: «Mi sistema es, de principio a fin, solamente un análisis del concepto de libertad». < <

[2] «El Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser» es una de las afirmaciones sobre el Yo puro que aparecen en el *Fundamento* < <

[3] La imaginación es «la más admirable de las facultades del Yo», escribe Fichte. También en el *Fundamento* encontramos que «toda realidad —entiéndase para nosotros, pues debe entenderse de otro modo en un sistema de filosofía trascendental— solo es producida por la imaginación». < <

[4] «El ser racional no puede encontrar en sí ninguna aplicación de su libertad sin a la vez, atribuirse una causalidad real fuera de sí», dice Fichte en uno de sus teoremas de la Ética. < <

[5] «Solo este es propiamente un derecho del hombre, que viene al hombre en cuanto hombre: la posibilidad de adquirir derechos». <<

[6] El despotismo es «una constitución en la que los aadministradores del poder público no asumen ninguna responsabilidad», escribe Fichte en el *Fundamentos de derecho natural*. < <

[7] En el *Fundamento del derecho natural* Fichte escribe que «El Estado debe velar por que lo superfluo, en particular lo que solo se puede procurar por el comercio exterior, con cuya continuidad no puede contarse, no se convierta en indispensable». < <